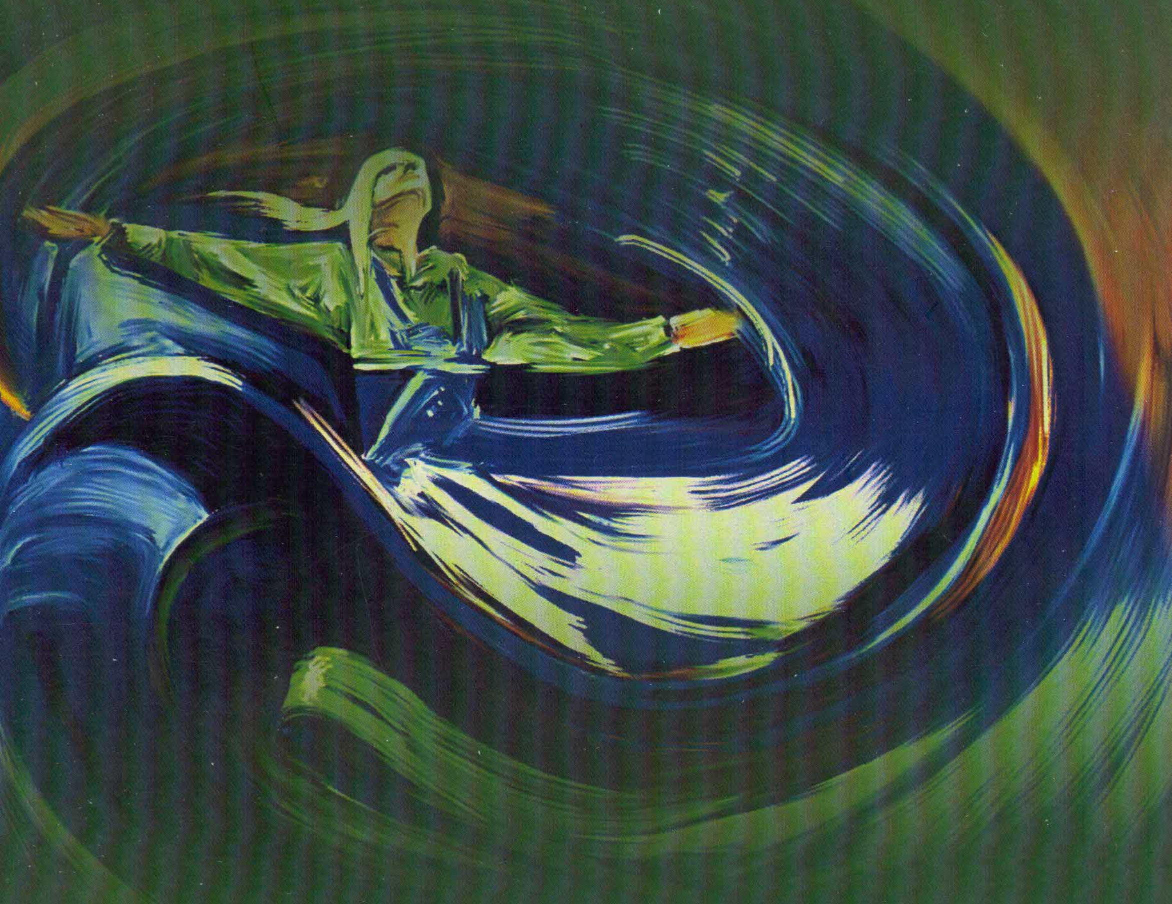
إدريس شاه

# الصوفيون



ترجمة: بيومي قنديل

تقديم: هالة أحمد فؤاد

المركز القومي للترجمة

الطبعة الثانية

990/2



يكشف هذا الكتاب عن جوهر الصوفية التي يرى أنها أوسع الديانات كافة، أو كما يرى الحلاج، تلك الحقيقة الجوانية لكل الديانات الصادقة دون تفريق بين ديانة سماوية وأخرى سماوية أيضًا، أو بين ديانة سامية وأخرى غير سامية من ديانات الشرق، ومن ثم تكون الصوفية دعوة للحب بمعناه الواسع، وبخاصة حب الخالق، ليس طمعًا في جنة ولا خوفًا من نار، وحب البشر، بل وحب الرجل للمرأة التي رفعتها التقاليد الصوفية إلى منزلة عالية تقترب من التقديس، وخصوصًا عند ابن عربي الأندلسي. وكان هذا التقديس للنصف الآخر يسير ضد التيارات السائدة في العصور الوسيطة سواء في الشرق الأوسط أو أوروبا بعد أن تسيدت فيهما وعليهما ثقافة الساميين التي تقول بدونية المرأة في الباقية والفانية على حدٍّ سواء.

وفي ظل عقيدة الحب هذه يزدهر التسامح والسماحة والتآخي والإخاء والتساوي والمساواة، وفي نهاية المطاف: السلام. وبذلك يكون الهدف النهائي الذي تهدف إليه الصوفية متسقًا مع الهدف الذي يهدف إليه كل من الفن والعلم: ارتقاء النوع الإنساني.

تصميم الغلاف: عصام عبد الرحمن



# الصـــوفيـون

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2 /990
- الصوفيون
- إدريس شاه
- بيومي قنديل
- هالة أحمد فؤاد
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الثانية 2015

هذه ترجمة كتاب:
The Sufis
By: Idries Shah

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

# الصوفيون

تأليف : إدريس شاه
ترجمة : بيومى قنديل
تقديم : هالة أحمد فؤاد



2015

**بطاقة الفهرسة**
**إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية**
**إدارة الشئون الفنية**

شاه؛ إدريس
الصوفيون؛ تأليف: إدريس شاه؛ ترجمة: بيومي قنديل؛
تقديم: هالة أحمد فؤاد
ط٢ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥
٦٢٤ ص؛ ٢٤ سم
١- التصرف
٢- المتصوفون
(أ) فؤاد، هالة أحمد (مقدم)
(ب) العنوان ٢٠٧

رقم الإيداع ٢٠١٥/٨٥٠٠
الترقيم الدولى I.S.B.N978-977-92-0234-1
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

## المحتويات

# تقديم

## هالة أحمد فؤاد

"تعرف الصوفية بنفسها أى من داخل نسقها ذاته" عبارة مهمة ولافتة يوردها مؤلف الكتاب "إدريس شاه" فى مقدمته، ولعلها العبارة المفتاح لهذا الكتاب المهم والمثير فى آن!!

لقد كُتب هذا الكتاب بروح صوفية جلية، بل إن روبرت ديفز، مقدم الكتاب، يصف المؤلف "إدريس شاه" بالمعلم الصوفى سليل النسب النبوى، وارث الأسرار الخفية من الخلفاء والجدود، ناهيك عن كونه شيخًا من أكبر شيوخ الصوفية ورئيسًا لإحدى طرقهم. وينصح روبرت، الذى لا يقل حماسه للمتصوفة وطرائقهم عن مؤلف الكتاب، قراء إدريس شاه وكتابه "الصوفيون" أنه يتعين عليهم أن يكونوا مزودين بمدركات خارج نطاق ما هو مألوف من خيال شعرى وحس قوى بالشرف، وأن يكونوا قد عثروا بالفعل على السر الرئيسى!!

وبالطبع تمنحنا هذه الممارسة المعرفية، أو الكتابة من داخل النسق الصوفى، نصا متميزًا لا يخلو من فرادة وخصوصية ورهافة شديدة الطزاجة والتعقيد فى آن!! ويعى المؤلف الطبيعة الخاصة والملتبسة لنصه، وما قد تثيره من اعتراضات مدرسية أو منهجية أكاديمية، بل إنه يفتح تمهيده بعبارة لا تخلو من طبيعة دفاعية، حيث يقول: آخر الأشياء التى أقصدها من وراء كتابة هذا الكتاب أن يرى فيه أحد أنه يقف موقف العداء من المدرسية أو المنهج الأكاديمى. بل إن المؤلف يثنى على هؤلاء العلماء من الشرق أو الغرب الذين نذروا حياتهم بصورة بطولية لوضع الأدب الصوفى خلال مناهجهم الخاصة، فى متناول الجميع. وفى حالات كثيرة سجلوا بأمانة وإخلاص، تأكيد الصوفيين على أن المرء لا يستطيع أن يفهم الطريق الصوفى باللجوء إلى الذهن أو العلم العادى المسطور فى الكتب. أما أن يعجز هذا المبدأ الأساسى عن الحيلولة

بينهم وبين محاولة نقل الصوفية إلى نطاق فهمهم الخاص، فهذا العجز يُعد، رغم كل شيء تحية لأمانتهم العلمية وإيمانهم بنسقهم الخاص فى الاختبار. ومع ذلك، فلسوف يكون من الزائف من المنظور الصوفى ألا نؤكد أن ما من أحد يستطيع أن يُقيم الصوفية بعيداً عن نقطة معينة، اللهم إلا داخل نطاق موقف تعليمى صحيح، وهو موقف يتطلب وجود معلم صوفى بشخصه.

لقد تعمدت إيراد وجهة نظر المؤلف كاملة فى هذا السياق لا لكى تتضح الصورة جلية لدى القارئ، ويتبلور منهج المعالجة المطروحة لدينا فى هذا الكتاب، حيث إن هذه المسألة لن تحتاج لتوضيح أو إبراز فهى شديدة الجلاء والسطوع!! بل لعلنى، أود أن أنبه القارئ، وأنبه نفسى كى لا نسقط كلانا فى فخاخ هذه الكتابة الصوفية المراوغة والمثيرة للانبهار!!

لابد أن أعترف أننى حينَ كُلفت بقراءة هذا الكتاب والتقديم له، شعرت بسعادة حقة، وحماسة شديدة لأنه كتاب يعالج موضوعاً فى صميم تخصصى البحثى، وهو ما قد يمنحنى فرصة معرفية جديدة ومثيرة على مستويات عدة. وما إن بدأت قراءة الكتاب، حتى استلبنى تماماً، ولم أستطع مقاومة الرغبة الملحة فى إنهائه، رغم ضخامته، وهكذا فرغت من القراءة الأولى له فى فترة وجيزة. وعندما أنهيته كنت فى حالة أقرب إلى الوجد الصوفى، إن جاز لى أن أستخدم مصطلحات أهل الطريق!! ولعل أول ما يلفتنا فى هذا الكتاب هو الطابع المعلوماتى الموسوعى الشامل للكتاب حيث يقدم لنا المؤلف رؤية تتسم بالإحاطة، ومشهداً ثريا متنوعاً حول تجليات الظاهرة الصوفية، شرقاً وغرباً، وعبر الأزمنة بما قد يورث القارئ أيًا كان نوعه تخمة معرفية من الأفكار والأسماء والعلاقات والرموز والحكايات والدلالات ....إلخ!! ورغم هذه الإحاطة والشمول المعرفى، فإن نسيج التفاصيل الصغيرة قد نسج بدقة واضحة ورهافة جلية، بل بجمال رائق، ومتعة حقة لا تلبث أن تنتقل إلى القارئ، فيجتمع والمؤلف فى فضاء نصي يتسم بالتنوع والجدة ويورث طرفيه مذاقًا من اللذة المعرفية الخلاقة!! وبعيداً عن كل هذا، فإن سحراً ما، بل دهشة تحوط العين القارئة، إذ يباغتك النص بهذا الطرح الذى يمتزج فيه الوجود بالمعرفة. حينئذ تواجه الذات القارئة ذاتًا لا تكاد تنفصل موضوعيا عن ممارستها الكتابية، بل هي متورطة فى نصها، تعانق

تجربتها، بل تمتزج بها امتزاجًا حنونًا حقيقيا، ولعلها تمارس كتابة العشق بوصفه قسيم الوجود الأصيل، وليس عرضًا موضوعيًا من أعراضه.

إن هذه الطبيعة الخاصة والفريدة لهذا النوع من الكتابة حول الصوفية من داخل التجربة ذاتها، وبأدواتها، ووفقًا لمنطقها المختلف لابد أن تسلب قارئها، وتوقعه فى أسرها، بل تصيبه بالانبهار، للوهلة الأولى!!

ولم يكن هذا وحده هو سبب الانبهار والبهجة والوجد الذى انتابنى، فحسب، بل هو الهم المنهجى الذى أعانيه بوصفى باحثة فى المجال الصوفى؛ فقد ظللت سنوات عديدة منذ أن تخصصت فى التصوف، وأنا أبحث عن نغمة مائزة أو مدخل خاص لهذه النصوص الجميلة المرعبة، لا رغبة فى فك شفراتها الرمزية المعقدة، لكن حلمًا بإبداع نص مواز ذى طابع مرآوى لا يعكس هذه النصوص أو يحاكيها، ولكن يكشف عن نصوص أخرى متوارية ومنسربة برهافة داخل هذه النصوص!! أو يمكننى القول إن الدراسة الحية أو الفعالة، إن صح التعبير، للنصوص الصوفية ليست هى الدراسة الموضوعية التى تسعى لموضعة النص الصوفى، أو وضع معايير ضابطة وعقلانية له، وللتجربة التى يعبر عنها، ومن خارجه. خاصة، أن المفهوم الصارم شديد الضيق للأكاديمية، ودواعيها المنهجية والعقلانية المنضبطة، لا يسعى لقولبة التجربة الصوفية فحسب، بل يتعامل معها وفقًا لمنطق لا يخلو من تعالٍ معرفى، يقصيها فى أغلب الأحيان خارج فضاءات الممارسة الإنسانية المعرفية ذات الطابع العقلانى والعلمى، ويدرجها فى إطارات اللامعقول والخيالى والخرافى ... إلخ!! ومن ثم، فإن العديد من الدراسات التى أنجزت حول التصوف لم تستطع أن تقارب التخوم الصوفية، وظلت أسيرة هذه القوالب المعرفية الجامدة بصورة ما؛ هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، وقع العديد من الباحثين، خاصة العرب المسلمين فى مأزق دينى وأخلاقى، حيث أصبح الهم المسيطر على أغلبهم هو الدفاع عن المتصوفة، ونفى التهم الأخلاقية والدينية عنهم، والسعى المحموم لدمجهم، عبر تأويلات وتبريرات عدة داخل الإطار العقيدى والقيمى، خاصة السنى، والمقبول لدى رجال الدين والمؤسسات الدينية الرسمية. وهذا الجهد فى ظنى لا جدوى منه، ولا طائل وراءه، ويتسم عادة بالهشاشة المعرفية والمنهجية، ويفقد التجربة الصوفية خصوصيتها وخصوبتها وثراءها الخلاق!!

أما الدراسات التى أنجزها المستشرقون، ورغم الطابع الإبداعى الخلاق للعديد منها، خاصة دراسات الكبار من أمثال (نيكلسون، كوربان، ماسينيون، آن مارى شيمل وغيرهم) من الرعيل الأول، إلا أنها لا تخلو من ممارسات معرفية ذات طابع قمعى تمارسه الذات الباحثة على النصوص المدروسة. وتتعدد تجليات القمع البحثى لنصوص الصوفية، ما بين البحث عن المصادر الأساسية للتصوف الإسلامى، ونظريات التأثر والتأثير ذات الطابع الميكانيكى الذى يكتفى برصد نقل الأفكار وكيفيته مكانيا وزمانيا دون التوقف عند الطبيعة المعقدة لظاهرة التلاقح الثقافى بين الحضارات، وممارسات الدمج المعرفى، وأشكال الاحتواء والتناص ... إلخ. وبالطبع تنطوى هذه التصورات على نزعة مركزية حادة للفكر الغربى والحضارة الغربية، ناهيك عن المركزية العقيدية المسيحية، وحضورها الجلى الساطع فى التجربة الصوفية، كما بلور ماسينيون تجربة الحلاج الشهيد عبر مرايا نموذج الخلاص المسيحى ... إلخ. ومن المثير للانتباه حقا أن يبرز لدينا نموذجًا استشراقيًا نقيضًا أو هذا ما يبدو للوهلة الأولى، للنموذج السابق، وهو النموذج المنبهر المسحور بالتصوف الإسلامى، وخاصة الشعر الصوفى فى تجليه العربى والفارسى على حد سواء. ومن أكثر المعبرين عن هذا النموذج الباحثة الألمانية الشهيرة آن مارى شيمل فى دراساتها المتنوعة والمستفيضة حول الشعر الصوفى الفارسى، وخاصة "جلال الدين الرومى". ولا أعتقد أن هذا الانبهار الغربى بهؤلاء المتصوفة يقل قمعًا عن نقيضه الباحث عن مصادر هؤلاء فى الحضارة الغربية والعقيدة المسيحية، خاصة أنه قد يندرج أحيانًا فى إطار أكثر اتساعًا حيث الانبهار الغربى بالصورة المتخيلة الغامضة للشرق الساحر الجميل الذى يصيب زواره الغربيين بالوجد، ويستلبهم فى مدارات الإغواء والافتتان الطاغية!! ناهيك عما يمكن أن تنطوى عليه هذه النظرة من خيالات وتصورات تستلب النصوص الصوفية ذاتها خارج مداراتها الخاصة، وتحملها أحيانًا توقعات وهواجس الباحث الغربى أسير السحر والافتتان!!

ولسنا فى حاجة إلى الحديث عن الانتشار الساحق لدراسات التصوف الآن فى أنحاء متفرقة من العالم الغربى، وكأنه أصبح موضة، ولعله يطرح بديلاً مختلفًا للعقائد الرسمية، والأصوليات الدينية، والفلسفات العقلية ... إلخ، بل لعله يشكل احتياجًا شديد الخصوصية لهذه المجتمعات!!

على أية حال، تحتاج هذه النصوص البحثية التى قدمها الباحثون الغربيون حول التصوف والمتصوفة المسلمين إلى إعادة قراءة واكتشاف لا من أجل الإدانة أو الدفاع أو إثبات الصواب والخطأ فى الفهم أو التصورات والتفسيرات والأحكام، خاصة ما يتعلق منها بالعقيدة الإسلامية، بل من أجل إجراء حوار نقدى خلاق مع هذه النصوص الجادة المتميزة. إن إجراء هذه القراءة ينطوى بالدرجة الأولى على احترام جهد الآخر المبذول فى هذا السياق، من ناحية، كما يمنحنا الفرصة لاكتشاف مساحة مهمة من تراثنا مجدداً عبر مرايا الآخر المختلف الذى نحاوره محاورة الند والقرين، ولا نتبعه تبعية الهامش للمتن، فنغترب عبره عن تراثنا الذى هو جزء من هويتنا الأصيلة.

كانت هذه بالطبع نظرة طائر على خريطة الدراسات المتعلقة بالتصوف والمتصوفة، لكننى أستدعيها لأوضح مدى فرحتى وتأثرى بهذا الكتاب الذى اخترق محظورات هذه الخريطة البحثية، وقدم لنا نصا من داخل النسق الصوفى، وليس من خارجه.

لكن هذا الانبهار وتلك الفرحة، كانا أشبه بالفخ الذى نصبه المؤلف لقارئه المتعطش لهذا النوع من الممارسة المعرفية المتميزة فى هذا المجال. وهو ما يعنى أن لائحًا ما من الانتباه بدأ ينجلى داخل وعيى كقارئة وباحثة أخذ ينبهنى من حالة الاستلاب أو الغفلة المبهجة باللغة الصوفية. وحينما يتحرر الوعى من هذه الحالة، يبدأ فى طرح الأسئلة، والالتفات لمشاكل هذا النوع من الممارسة المعرفية والكتابية.

إن الكتابة من داخل النسق الصوفى، والتى مارسها هذا المؤلف (المعلم الصوفى) قدمت لنا التجربة الصوفية بوصفها رؤيا العالم الأكثر رقيا واكتمالاً وأصالة وحقيقية على الإطلاق. أو بعبارة أخرى اندمج المؤلف اندماجا كاملاً فى التجربة، وتبنى الموقف الصوفى تبنيًا كاملاً، ولم يمارس أى نوع من الحوار الحيوى مع تلك الرؤيا أو هذا الموقف بمكوناته المعرفية والقيمية شديدة التعقيد والالتباس. ولا يعنى كلامى هذا نوعًا من الإدانة البحثية ذات الطابع الموضوعى للكتاب أو المؤلف، حيث الحديث عن انعدام المسافة بين الباحث والموضوع، وذوبان الأول فى الأخير .. إلخ من هذه الاعتراضات الأكاديمية. إن ما أعنيه هنا هو أن التبنى الكامل والمنبهر للتجربة الصوفية سيوقعنا فى عدة مزالق، أولاً: تعاليًا مضمراً إزاء كل أنماط الوعى أو المعرفة الأخرى وإن لم

يعلن هذا صراحة، خاصة أن الموقف الصوفى عادة ما يقبل تعدد الطرق للحقيقة بوصفها تجليات متنوعة لها أو مستويات متفاوتة العمق لإدراك هذه الحقيقة ما بين الظاهر والباطن أو الجلاء والخفاء، وهى مسألة نسبية، فكل ظاهر ينطوى على باطن لا يغدو أن يصبح بدوره ظاهراً جديداً ينطوى على باطن آخر وهكذا إلى مالانهاية. ورغم هذا الموقف الصوفى المتسامح مع تعدد طرائق المعرفة، إلا أن انحيازاً مستوراً تنطوى عليه التجربة الصوفية، التى تتحدث دوماً عن معرفة خاصة الخاصة، والمضنون به على غير أهله!!

ثانيًا: يكاد المؤلف فى عبارات آسرة وذكية أن يلتقط تلك اللحظات المفصلية شديدة التعقيد والعمق التى تتلاقح فيها الثقافات وتتحاور وتتبادل التفاعل الخلاق فيما بين بعضها البعض، فيقدم لنا مشهداً حضاريا إنسانيا رائعاً يمتد من الفصل الحادى عشر إلى آخر الكتاب تقريبًا حول تلك التبادلات الشائكة والبديعة بين التصوف الإسلامى، والحضارة الغربية منذ العصور الوسيطة وحتى القرن العشرين. وقد استمتعت كثيراً بهذا الزخم من المعلومات، والطواف فى أنحاء نصوص المفكرين والأدباء والشعراء، بل الملاحظات شديدة العمق والرهافة فى هذا السياق، ناهيك عن القدرة اللافتة على نسج العلاقات والبحث عن الأصول الخفية للأفكار والتصورات، والجماعات السرية وعقائدها المختلفة ورموزها اللغوية والرقمية والصورية المتنوعة ... إلخ. ورغم هذا الوعى الجدلى بحيوية التفاعلات الثقافية، والطرائق الخفية المعقدة لتحولات الأفكار والتصورات والعقائد والممارسات والرموز، فإن المؤلف لا يكاد يتحرر من مخايلات القداسة الصوفية، ناهيك عن لائح يومئ من طرف خفى إلى نبرة دفاعية عن الهوية الشرقية، ثم الإسلامية إزاء الآخر الغربى ومنجزه الحضارى. وتتجلى هذه النبرة فى تلك الصياغات التى تلح على أن التصوف بوصفه فكراً شرقيا، وصل إلى أعظم وأرقى وأكمل تجلياته داخل الفضاء الإسلامى (حضاريا وعقيديا)، وهو أصل العديد من الجماعات السرية المنشقة على الكنيسة الرسمية، مثل جماعة فرسان الهيكل، والجماعات الماسونية ... إلخ. بل انه يقيم الأدلة الساطعة على تأثر القديس فرانسيس الأسيسى بهذه التيارات الإسلامية الصوفية، وخاصة الدراويش الراقصين ... إلخ. ويستمر المؤلف فى رحلته المبهرة، والتى تذكرنى بكتابات الروائى الإنجليزى

دان براون، صاحب الرواية الشهيرة "دافنشى كود"، حيث يتتبع أصول الرموز والعقائد والممارسات ويحل لنا الشفرة بعد الأخرى، مما يورث قارئه حالة من الترقب والإثارة والمتعة فى آن. ودون الخوض فى التفاصيل لأنها متاحة للقارئ، فليقرأها ويشاركنا أنا والمؤلف والمترجم المتعة، إلا أن هذه الممارسة قد توقعنا فى شرك جديد. ففى حين ينتقد المؤلف نظرية المصادر، والتأثر والتأثير كما تبناها الباحثون الغربيون، فإنه يكاد يقع فى نفس المأزق، وكأنه يعيد إنتاج النظرية فى الاتجاه النقيض، ويستبدل مركزية بمركزية أخرى، أو يعيد إنتاج القمع فكريا على القامع الغربى وحضارته المسيطرة!!

إن علينا كباحثين فى التراث عامة، والتصوف خاصة أن نتحرر من هذا المزلق، أو نفلت من هذا الفخ الذى صدره لنا الآخر، فأعدنا إنتاجه بإدعاء الدفاع عن أصالتنا ضد الآخر وحضارته. ورغم الوفرة الهائلة لمشاريع قراءة التراث، التى أنتجها مفكرونا، إلا أننا لم نستطع بعد أن نتحرر من هذا المزلق اللهم إلا فى بعض القراءات الجادة القليلة.

**ثالثًا**: الهوس الجميل بالبحث عن الأصول الخفية والقديمة للأفكار والعقائد والممارسات وهو هوس جميل ومشروع، ومثير للذهن والخيال بلا حدود. وقد مارس المؤلف هذا الهوس بذكاء ورهافة لافتة، إلا أن لدى ملحوظتين فى هذا الصدد:

١- الأصل الثابت والنهائى، وهى مسألة تحتاج إلى إعادة نظر، فرغم ولعى بالبحث عن أصول خفية غير متوقعة لفكرة ما أو عقيدة أو ممارسة، إلا أننى أميل للاعتقاد بلامحدودية الأصل، وطبيعته المنفتحة والبرحة بما قد يصل بنا أحيانًا لنفى فكرة الأصل ذاتها. أو يمكننى القول، بأننا نواجه حالة من حالات الأصل المراوغ المتحرك دومًا كالسراب، إن صح التعبير!! ومن ثم قد لا تكون لفظة الأصل مناسبة فى هذا السياق، ولعله البحث عن تولدات لمعنى متأب على الامتلاك، لا تجسده الألفاظ والكلمات بقدر ما تجعله أكثر التباسًا وتعقيدًا وإغواء!! ولعله ذلك الصمت النقى الذى لا نقيض له، ولا يعنى نفى الكلام، بل الامتلاك المطلق للمعنى الحر. ولا أنكر بالطبع أن لانحًا ميتافيزيقيا يطول معالجتى التى لم تنضج بعد، وإنما هى إرهاصة، وهاجس، بل مس طالنى من مخايلات القداسة الصوفية.

٢- لماذا تضيق دائرة الأصل، ولا تتسع لتشمل المنجز الأسطورى للمخيلة البشرية، وتفارق المساحات العقيدية الضيقة؟ وقد حاول المؤلف أحيانًا أن يفعل هذا لكنه لم يطلق لتداعيات الخيال وانفلاتاته الساحرة العنان.

وإذا كانت هذه ملاحظات عامة سريعة على منهجية الطرح، فإن لى ملاحظات تفصيلية، أو لنقل تساؤلات حول بعض أطروحات المؤلف المتعلقة بالتصورات والشخصيات الصوفية. وعلى سبيل المثال لا الحصر، حين يتحدث المؤلف عن جلال الدين الرومى الصوفى الفارسى الكبير، فيشير إلى موقفه الراقى من المرأة التى اعتبرها شعاعًا سماويا، والذى أدهش الباحثين الغربيين الذين رأوا هذا الموقف يتعارض تمامًا مع التقاليد الشرقية التى ترى المرأة وسيلة من وسائل اللهو!! ولعلنا فى حاجة إلى إعادة النظر فى هذا التصور. ذلك أن الصوفية الذين ينحدرون من أصول عربية، أحدثوا نقلة مهمة فيما يتعلق بالحضور الأنثوى للمرأة، وتجاوزوا عبره المقولات الفقهية والفلسفية والسائدة فى الأدب الإباحى، والتى تنوعت فى رؤيتها للمرأة وجسدها، لكنها اتفقت جميعها على طابعه الوظيفى ما بين بقاء النوع فى الفقه، والإغواء والمتعة فى الأدب الإباحى، والاحتقار الفلسفى للحضورى الشهوى للجسد المضاد لحكمة العقل. إن المتصوفة انتقلوا بالحضور الأنثوى للمرأة، روحيا وجسديا إلى الفضاء الجمالى، وأصبحت المرأة هى المجلى الأكمل للجمال الإلهى المطلق. والسؤال هنا يدور حول طبيعة النموذج الجمالى الذى بلوره الصوفية الفرس، والذين كانوا أقرب إلى طرح النموذج الجمالى الذكورى، وهى مسألة لها جذورها فى الحضارة الفارسية القديمة؟ ولعلنا لسنا فى حاجة إلى التذكير بولع الرومى بشمس تبريز، وديوانه الشهير عنه، وصلاح الدين زركوب الصائغ، ثم حسام الدين مريده وشيخه الذى أملى عليه المثنوى.

وحين يتحدث المؤلف عن الإمام الغزالى ويذكر أزمته يكاد يفسر المسألة تفسيرًا سيكولوجيا، وهى مسألة تحتاج للنقاش، حيث لا يمكننا تجاهل الوضع السياسي شديد الخطورة والتعقيد والتشابك فى هذه المرحلة التاريخية، خاصة بعد اغتيال نظام الملك

على يد الإسماعيلية، وعلاقة الغزالى الوثيقة به، وكتابه الشهير حول فضائح الباطنية الإسماعيلية. وإمكانات التهديد التى كانت تحيط بالغزالى فى هذه المرحلة، ودور كل هذا أو تداعياته على أزمة الغزالى الروحية.

وفى سياق آخر يتحدث المؤلف عن الدور المهم الذى قام به الغزالى من خلال كتابه "إحياء علوم الدين" للتوفيق بين التصوف، والصيغة السنية للإسلام، ولا يكاد يتحدث عن هذه المحاولة بوصفها ذروة النضج بعد محاولات عديدة بدأت منذ أواخر القرن الثالث على أيدى القشيرى، السراج، الكلاباذى ... إلخ. ومن المثير للانتباه حقا أن تبدأ هذه المحاولات الكتابية بعد وصول الصراع لذروته بين الفقهاء والصوفية فى الحادث المأساوى الشهير، حادث مقتل الحلاج سنة ٣٠٩ هـ. وبعبارة أخرى، أظن أننا فى حاجة إلى إعادة طرح التساؤلات حول هذه الكتابات فى ضوء هذا المشهد الأكثر اتساعًا والأشد توترًا.

٣- حين يتحدث المؤلف عن قصائد ابن عربى الشعرية المغرقة فى رمزيتها لا يتوقف عند الطابع المراوغ للكتابة الصوفية، وهى مسألة شديدة الأهمية، حيث تفتحنا على مساحات التأويل الصوفى البرح، وموقف الصوفية الخاص والمثير من اللغة، لا بوصفها أداة تواصل، وسلطة بيان، بل بوصفها مساحات للخيال المفتوح والتشكيل البصرى، ومن ثم تعدد مستويات المعنى ولانهائية المعرفة، بل نفى اليقين، وفتح غضاءات المعنى المحتمل والمرجأ دومًا.

٤- يلتفت المؤلف إلى إشكالية هامة فى الرؤية الصوفية، أو كما يطلق عليها موتيف "الظلام/النور". ورغم وعيه بمسألة السواد، أو حجر الحكمة الأسود، فإنه يسقط فى أسر ثنائية النور والظلمة، العلم/الجهل. وأعتقد أن هذه المسألة تحتاج إلى إعادة نظر وطرح لأن المعرفة الصوفية، قد تكون هى معرفة الظلمة، وليس النور. لأنها معرفة الالتباس والتأويل والخيال المفتوح على مساحات الصور الشبحية والظلالية!!

وأخيرًا، يتحدث المؤلف عن الموقف الصوفى من الشيطان ويكاد يبلور الموقف فى وجهة واحدة، هى أنه (أى الشيطان) السوفسطائى المدرس، صاحب علوم الدنيا، إذا ما قورن بالصوفى. لكن موقفًا آخر يحتاج إلى وقفة ودراسة متأنية بدأ عند الحلاج

ونضج تدريجيا حتى بلغ ذروته لدى فريد الدين العطار، الصوفى الفارسى فى منطق الطير، مروراً بمحيى الدين ابن عربى فى الفتوحات. إنه الموقف الذى يبلور ولاية الشيطان، العاشق المهجور، الموحد المحض!!

على أية حال، كانت هذه مجرد ملاحظات سريعة على عمل هام، وجاد ومتميز. ولعلى أعطى نفسى الحق فى نهاية هذا التقديم لدعوى الباحثين المتخصصين فى التصوف لتأمل هذه الممارسة الكتابية اللافتة فى هذا المجال علها تكون فاتحًا للشهية المعرفية لخوض تجربة البحث فى النصوص الصوفية من زاوية جديدة، ومختلفة، ووفقًا لرؤية أكثر اتساعًا ورهافة وعمقًا وحساسية، كى نخلق نصوصًا جديدة موازية تثير الحيرة والالتباس، وتفتح إمكانات التأويل، وتتحاور مع نصوص المتصوفة تحاور المرايا الكاشفة لا العاكسة، وليس مجرد دراسات باهتة كتنويعات متكررة على تيمة واحدة فقيرة ومجدبة.

يقول العطار:

"ما إن صار عارفًا حتى غرق فى بحار الحيرة" ... حيرة فى حيرة ... لا بداية ولا نهاية" .

# مقدمة المترجم

## فى رحلة الدين فى مصر من القراءة الصوفية إلى تلك الأصولية

كلنا كنا قد بدأنا نفقد بصورة بطيئة ذلك الضوء الذهنى
الذى يسمح لنا بصفة دائمة أن نفرّق بين المتشابه
و بين المتماثل والمجازى عن الواقعى
أمبرتو إيكو

يفرض علينا سياق الثقافة السائدة فى مصر فى الوقت الراهن، وخصوصاً ما يتعلّق من هذا السياق بالنظرة إلى موضوع الصوفية، أن نبدأ بمقولة "هيجل": "كل ما هو واقعى معقول reasonable " والأدق قابل للتعقل أو التعليل المنطقى، وبعبارة أوضح قليلاً: "كل ما هو موجود إنما هو ضرورى". ولا تكاد تنطبق هذه المقولة أكثر مما تنطبق على "الصوفية" التى ووجهت خلال نصف القرن الماضى على وجه الخصوص بموقف يكاد يكون واحداً من خصمين لدودين، أو هكذا يريد لنا كلٌ منهما أن نراه على هذا النحو: المسلمون "الأرثوذكس" أى الأصوليون والمستنيرون على حد سواء، إذ إن هذين الطرفين يجتمعان - على ما بينهما من فروق وافتراقات - على إدانتهما للصوفية مرة على اعتبار أنها نقيضٌ لصحيح الديانة المحمدية ومرة أخرى بصفتها نقيضًا لصحيح المنهج العلمى الصارم، وكلا "الصحيحين" بطبيعة الحال، مطلق لا يأتيه الخطأ من أى جانب من الجوانب.

وبناء عليه يكون علينا أن نعيد النظر فيما أهملناه، أو حططنا من شأنه، نحن "المتعلمين المصريين" نتيجة مباشرة لوقوعنا أسرى لفهمين خاطئين أحدهما قبلناه لأنه "دينى" والآخر لم نرفضه لأنه توسَّل بالعلم، ولم يكن ذلك ميسوراً إلى هذا الحد الذى يشبه أو يكاد قطع السكين للزبدة إلاّ فى ظل وضعٍ محدد: تدهور الثقافة القومية المصرية الأرقى، إلى حد يُهدد باستبدالها بثقافة غرب-آسيوية أو بتحديد أكثر "سامية"، وهو الأمر الذى يقود لا محالة، ومهما بدا ذلك بعيداً، إلى تصحير مصر، أى القضاء بصفة نهائية على "الواحة العملاقة" "oasis géante" التى بزغت فيها إحدى أعظم الحضارات القديمة. وتغدو إعادة النظر هذه أشد إلحاحًا عندما ننظر فنرى النتائج التى أسفر عنها تقلص الثقافة المصرية أو "الروح" المصرية خلال نصف القرن الماضى، تحت ضغوط مكثفة لتعليم زائف وإعلامٍ أشد زيفًا، لا ينفرد المصريون-المصريون بوضع أسسه أو رسم سياساته، وبالتحديد "تعليم وإعلام غير قوميين" والمراد هنا "القومية المصرية" بطبيعة الحال.

وإذا كان هناك من لا يزال يتصور منا أن "الصوفية" تتعارض مع صحيح الديانة المحمدية فإليه نسوق كتابات المعلم الصوفى الكبير "أبوحامد الغزالى" الذى استطاع بعبقرية فذة أن يعبر الفجوة الموهومة بين النسقين. إذ بينما:

"ساق الأصوليون الإسلام "الأرثوذكسى" أى الصحيح أو القويم كى يقف موقف المعارضة مع الصوفية، التى رأى فيها بعضهم محاولة لتجاهل الشريعة واستبدالها بالتجربة الذاتية لما تعنيه الديانة فى حقيقة الأمر: وبذلك تكون الصوفية فكرة مارقة. إلاّ أن "أبا حامد الغزالى"، ودون أحد سواه، هو الذى تمكَّن من التوفيق بين الديانة المحمدية [=الإسلام] وبين العقل، و"**هو الذى أقام أركان "الأشعرية" بصفة نهائية، بأرسى أحكام العقيدة الإسلامية، تلك التى تتوجه إلى البشر كافة**" على نحو ما ذكر البروفيسور "حتى". ولقد بلغ النجاح الذى حققه ذلك "المارق" فى أن يغدو بمثابة الأب الروحى للإسلام، إلى الحد الذى لم يكف حتى جمهرة الأصوليين حتى اليوم عن الإشارة إليه بذلك اللقب الذى يعد أعلى الألقاب الأكاديمية: حجة الإسلام."

هذا من ناحية العلاقة بين الديانة المحمدية والعقل، أما عن العلاقة بين هذه الديانة والصوفية فلقد:

"أدرك اللاهوتي الكبير(أي "الغزالي") الذي يعترف الجميع بأستاذيته في الأمور التي تدور حول الدين في مظهره الخارجي، أن التوصل إلى ما يمكن أن يكون المراد من اسم "الجلالة"[=الإله] خطوة لا يجوز وزنها إلا عن طريق وسائل جوانية، يستعصي إدراكها خلال إطار أي ديانة شكلية."

ويقول في هذا الصدد: «رحلت إلى سوريا حيث مكثت سنتين. ولم يخرج مقصدي من وراء ذلك عن البحث عن العزلة، وقهر الأنانية ومقاومة الشهوات والعمل على تطهير روحي، ونشدان الكمال لشخصي». ولقد أقدم "الغزالي" على ذلك لإيمانه بأن الصوفي ليس في طوعه أن يدخل عالم الفهم قبل أن يكون قلبه قد أصبح على أهبة الاستعداد كي "يتأمل الذات العلية"، على حد تعبير "الغزالي".

أما إذا كان هناك من لا يزال يظن أن الصوفية تتنافى مع العلم فلننصت معه إلى "ألبرت أينشتاين":

" يُعد الإنسان جزءاً من "كل"، نطلق نحن عليه اسم "الكون"، وهو جزء محدود في الزمن والمكان. إلاّ أننا نراه يضع نفسه وأفكاره ومشاعره موضع التجريب كأشياء منفصلة عن الآخرين من بني جنسه، وهو ما يهبط به إلى نوعٍ من الخداع البصري لوعيه. وهذا الخداع أو التوهم ليس سوى نوعٍ من أنواع السجون بالنسبة إلينا ، حيث يقلص وجودنا إلى رغباتٍ شخصية وقدر محدد من الحب لعدد محدود من الأشخاص الأكثر قرباً منا. وتتلخص مهمتنا في تحرير أنفسنا من هذا السجن عن طريق توسيع دائرة حدبنا حتى نحتضن كل الكائنات الحية ومجمل مظاهر الطبيعة في جمالها الفتان. صحيح أنه ما من أحد ليقدر أن يُحقق ذلك بصورة كاملة، ولكن السعي الدءوب في سبيل مثل هذا الهدف في حد ذاته يُعتبر جزءاً من تحررنا وأساساً نبني عليه سلامنا الجواني" (Quantum Reality,Beyond the New Physics,p.250)

## من الصوفية إلى الأصولية

خرجت مـن مصـر إلى إحدى دول الخليج فى أواسط السبعينيات ضمن موجة من الموجات المتلاحقة التى نشطت فى النزوح وأخذت تتسارع شيئًا فشيئًا عقب الانتصار الذى حققه جيشنا الباسل فى ذلك الوقت. وجاء خروجى مع كامل اقتناعى بأننى عربى صادق العروبة مسلم حسن الإسلام. لكننى فوجئت هناك أننى "أجنبى" ضمن الأجانب أو "الأجناب" حسب تصريف الذين نصر نحن على أنهم "أشقاؤنا" للنعت فى حالة الجمع، فى خطبة شنّفت آذانى - ولا تزال - من على منبر أحد مساجد عاصمتهم على هذا النحو: سبحان الذى سخّر لنا الأجناب كى يخدموننا. (وكان يقصد أن يقول: يخدمونا) بل كنت أقل "الأجناب" منزلة على جميع المستويات. كما أننى "كافر" مثل غيرى من المصريين أو "الفراعنة" كما كان يحلو لهم أن يطلقوا علينا، بمن فينا شيوخ الأزهر الأجلاء. فى البداية أخذت أتلقى "الدغن" من جارى الذى يقف على يسارى والآخر الذى يقف على يمينى كلما وقفت مع الجماعة فى أداء الفروض الخمسة. وبطبيعة الحال كان هذان الجاران ينبهانى إلى أننى ارتكبت خطأ ما ويجب علىّ تصحيحه وإلا بطلت صلاتى، ولما كنت أجهل فى أى شىء أخطأت، فضلاً عن يقينى التام أننى أعرف كيف أصلى منذ طفولتى المبكرة فلم أكن أستجيب للتنبيه، وهو الأمر الذى كان يحدوهما إلى كسب الثواب بتنبيهى المرة تلو المرة حتى نفرغ مما نحن فيه، وأمد يدى اليمنى إلى أحدهما كى أسلم عليه وأتمنى له هذه الأمنية: "حرمًا" فإذا به يرفض مصافحتى بوجه جامد الملامح وهو يقول باكتئاب أحيانًا: "لم ترِد" ويقولها بغضب أحيانًا أخرى. وبطبيعة الحال كنت أكتفى بهذا الرفض ولا أفكر فى تجريب حظى مع جارى الآخر، و لكننى كنت أسألهما عن "الكذا كام دغن" مما "تكرّما" علىّ بها فى أثناء الصلاة، فأفاجأ بأن الأمر لا يخرج عن ضرورة عقد الكفين عند رمانة كتفى الأيسر، أى أن الأمر ليس الخشوع فى حضرة "الذات العلية" بل الوقوف بطريقة معينة وحسب - وهى مختلفة دون سبب معلوم عما عهدناه فى بلادنا - وبطبيعة الحال كان بعضهم يُخرج من جيبه خلال الصلاة بعض النقود وينهمك فى عدها بعد قيامه من الركوع أو جلوسه من السجود، ولم أشأ أن "أدغن" من يفعل ذلك لاحتمال أن يكون عد

النقود والمعدنية بالذات مباحًا أو مستحبًا ولربما مفروضًا فى مذهبهم، ومعنى القول إن هذه "الديانة" أو الأدق القراءة للديانة المحمدية تفصل بين النية والشعيرة وبين الإيمان والطقس وبين معاملة الناس وأداء المناسك وبالتالى تستبدل فى نهاية المطاف سلطة الضمير الحى بسلطان الردع الماحق (إلحاقًا من جانبى للباء بالمأخوذ لا المتروك).

## نصر مظفّر

لم أدخل مع أى من "الوطنيين" وهذا هو تسميتهم للمواطنين المحليين، جدالاً إلا وخرجت منه مدحورًا. أصررت ذات يوم على أن الظرف المعروف "أنَّى" زمنى فى الآية التى تتحدث عن النساء، فأكد لى مجادلى بل "مكانى" وأحالنى إلى عدد من التفاسير على رأسها "ابن كثير"، وفى اليوم التالى لم ينس أن يسألنى عن رأيى بعد أن قرأت ما قرأت فلزمت الصمت المشوب بالقهر، وكنت قد تمنيت أن ينسى الموضوع. لكنه أصر فيما يبدو أن يستمتع بالنصر المظفر.

وذات يوم دخل القسم الذى كنت أعمل فيه زميل يُدعى "مسلط" وزف إلى بابتهاج غريب لم أفهم له سببًا حتى الآن، أن أحد الأمراء ولم يخف اسمه، "أعدم" أمس أحد أقطاب الشيعة سلخًا، ولما لم أفهم ماذا يعنى فلقد سألت:

– إزاى دا يعنى؟

وكان أن شرح لى الأمر بتشبيه الإنسان بالشاة التى نسلخها ولو أن الإنسان يكون على قيد الحياة خلال عملية الإعدام المبتكرة هذه، ثم يتركه سالخه تحت وهج الشمس حتى ينزف دمه، وكان أن زعقت فيه من أظافرى:

– بس السلخ كعقوبة موش فى الإسلام!

فما كان منه إلاّ أن جضع رأسه إلى الوراء بهدوء وقال:

– إلاّ فى الإسلام.

– فين دا؟

فرد:

- يقول الحديث النبوى "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"!

وأخذ ذلك الـ"مسلط" يشيد بشجاعة ذلك "الأمير" الذى يزيد فى شجاعته عن "الأسود". ولما صححت له تشبيهه من "الأسود" إلى "الوحوش" زغر لى وطرقع لسانه فى فمه بحركة "خليجية" تماماً، وتعنى "وإيه يعنى؟"

وعلى هذا النحو وجدت نفسى أمام قراءة مختلفة غاية فى الاختلاف مع القراءة المصرية لنفس الديانة التى ندين بها فى مصر ويدينون بها فى تلك البلاد مع "جعيرهم" الذى لا يفتر بأن "الإسلام واحد"، وهذه كلمة حق، دون شك، ولكن المقصود بها باطل بكل تأكيد، إذا كان لنا أن نستلهم الإمام "على بن أبى طالب" والد الحسنين. وبمرور الوقت رسيت على أن المراد من "توحيدهم" أن نتبنى قراءتهم التى تقضى بأن الديانة المحمدية هى ديانة القسوة التى تعد أفضل فضيلة تعرفها، إزاء الرحمة التى تعرفها قراءتنا لذات الديانة المحمدية. ولا يتضح ذلك أكثر مما يتضح فى احتفالهم بـ "السلخ" كعقوبة إسلامية، وإدانتهم الزاعقة لزى شيوخنا رجال الأزهر الأجلاء على اعتبار أن دين محمد (ﷺ) لا يعرف له زياً محدداً ، ولم يكن ذلك إلا بقصد غير معلن: تعميم زيهم بدءاً من "الغطرة" أو "الدشداشة" ونازل.

ولم تكن قراءتنا تلك سوى القراءة التى يصطلح على تسميتها بـ "الصوفية"، وهى القراءة التى تفتحت أعيننا كى نراها سائدة فى مصر بل السودان، بما تنطوى عليه من حب وتبجيل لـ "آل البيت" من أولياء الله الصالحين وعلى رأسهم "الست" أخت الشهيد "الحسين" و"أحمد البدوى" و"القناوى" و"المرسى" و"الفولى" ... إلخ. واختيارى لكلمة "سائدة" دون "معروفة" أو "منتشرة" راجع إلى سيادة الأسماء التى يسميها الأميون الذين كانوا يشكلون - والحمد لصاحب الحمد - أكثر من ٧٥ فى المائة من مجموع السكان: "حسين"، "أبو المعاطى" (دمياط) "صباح" (طنطا) "مرسى" (إسكندرية) إلخ. وهى القراءة التى ترى أن "الإيمان" مكانه هو القلب وأن "ربنا رب قلوب" وأن "الأعمال بالنيات" وليس بالطقوس وحدها كما يتوهم الغافلون من الجهلاء والمتعلمين على حد سواء.

ولم يكن هناك سبب وراء اختلاف هاتين القراءتين الواحدة عن الأخرى أقوى من تباين الروح عندنا وعندهم، وبتعبير أنثروبولوجى تباين الثقافتين المصرية عن تلك "الخليجية". وهنا أذكر هذه الحكاية المصرية التى كانت تشكل وجدان المصريين مع غيرها من مظاهر لمنظومة ثقافية راقية، وكفت لرحيلها ضمن ما رحل:

مر مراكبى بمركبه على رجل فلاح يجلس على شاطئ ترعة جارية. فسمعه يلهج:

- يا "قادوس" يا "قادوس"!

فعز على المراكبى ألاّ يجود عليه كى ينبهه إلى النطق الصحيح لأحد الأسماء الحسنى. وهذا ما حدث وكان. وبدأ الفلاح يبتهل:

- يا "قدوس" يا "قدوس"!

ولكنه فى غمرة ابتهاله نسى اللفظ الصحيح. فقام واقفًا وتطلع فإذا بصاحبه المراكبى قد أصبح فى وسط الترعة تمامًا وعلى وشك التحرك فى وجهته. فما كان منه أن طلع يجرى على صفحة الماء خلف المراكبى، وهو يسأله عن اللفظ الذى كان قد علّمه إياه. وهنا استدار المراكبى إلى الرجل الفلاح مبهورًا وقال:

- عد يا رجل وقل ما شئت!

وإنى لأعترف أننى وقعت ضحية مرتين إذ اعتقدت مرة فى شبابى المبكر أن "الصوفية" تتنافى مع الديانة المحمدية، ومرة عندما تخيلّت مع تقدمى فى مدارج التعليم أنها تتعارض مع العلم. لكن طفولتى وصباى كانا مفعمين بروح صوفيـة خالصـة. ولا أزال أذكر جيشان مشاعر النشوة العليا خلال رحلات "الصعود" إلى مقامات أولياء الله الصالحين مع والدى وأقرانه من الفلاحين، من "السيد البدوى" بطنطا إلى سيدى "شبل" بالشهداء إلى سيدى "أبوالحديد" فى "وردان". وأذكر أيضا أن إيمانًا عميقًا كان يسرى بيننا بأن المرء إذا زار "البدوى" سبع مرات كُتبت له "حجة" توازى "الحجة" إلى بلاد "الحجاز".

ترى هل يحق لنا أن ندعو إلى أن نتقدم، هذه المرة، إلى الوراء؟

# تصدير

## روبرت ديفز

يُعد الصوفيون بمثابة فرقة ماسونية أو روحانية قديمة، لم يستطع أحد أن يتتبع جذورها الأولى أو يحدد تاريخًا لبدايتها، بل لم يهتموا هم أنفسهم بالانشغال بمثل هذه الأبحاث، واكتفوا فى هذا الصدد بالإشارة إلى ظهور طريقتهم فى التفكير فى أمكنة مختلفة وأزمنة متباينة. وقد يظن الكثيرون - بالخطأ - أن الصوفيين عبارة عن فرقة إسلامية، لكنهم موجودون فى صميم كل الديانات، تمامًا على غرار ما يضع "البناءون الأحرار والمقبوليون الماسونيون" أمامهم فى بيوتهم أى كتاب مقدس يصادفونه" الإنجيل، القرآن أو "التوراة"، مما يكون مقبولاً من جانب الدولة القائمة. وإذا كان الصوفيون يسمون الديانة المحمدية "محارة" تضم داخلها الصوفية، فذلك راجعٌ إلى أنهم يعتقدون أن الصوفية ليست سوى التعاليم السرية التى تنطوى عليها جميع الديانات. ومع ذلك يبلغنا "على الهجويرى"، وهو كاتب صوفى يُعد حجة فى المجال، أن "النبى" محمد نفسه قال(ما معناه): من يسمع صوف الصوفيين ولا يردد وراءهم "آمين" يُكتب عند "الذات العلية" غافلاً. وهناك أحاديث عديدة أخرى تربط بين الرسول الكريم وبين الصوفيين، وكان أمره لأتباعه باحترام "أهل الكتاب" متمشيًا مع النزوع الروحى، وكان يقصد بأمره ذاك أولئك الذين يؤمنون بكتبهم المقدسة، وهذا المصطلح كان له أن يُحمل فى وقت لاحق على أنه يضم حتى أتباع الديانة الزرادشتية فى إيران.

والصوفيون ليسوا فرقة، تلتزم بعقيدة دينية مغلقة، على ما هم عليه من رقة الحال وعدم اتخاذهم مكانًا منتظمًا للعبادة. ولا يعرف الصوفيون لهم مدينة مقدسة ولا تنظيمًا رهبانيا ولا نصوصًا دينية لا يأتيها الباطل، بل يستهجنون إسباغ أى اسم شامل عليهم مما قد يخرطهم فى سياقٍ مذهبى. و"الصوفى ليس سوى كنية مثل "صاحبى" (Quaker) الذى يستخدمه أصحابه بروح مرحة: "نحن الأصحاب" أو "الناس من

أمثالنا"، وهذه هي الطريقة التي يشيرون بها إلى أنفسهم، وهم يتعرفون كل منهم على الآخر في ضوء مواهب معينة فُطروا عليها أو عاداتٍ معروفة عنهم أو لوازم من لوازم التفكير ترتبط بهم . وقد تحلَّقت المدارس الصوفية في الحقيقة حول معلمين معينين، دون أن ينطوي الأمر على تمييز يستند إلى تدرُّج من درجة إلى أخرى، ولكن على خدمة أولئك الذين يعملون على الوصول بدراساتهم إلى مشارف الكمال، خلال عقد صلات وثيقة بينهم وبين زملائهم من الصوفيين. وفي وسعنا العثور على الطابع الصوفي المميَّز في نطاقٍ واسع ومتعدد من الأدب منذ الألف الثاني ق.ع.م.(*) على الأقل. ومنذ ذلك الحين لا يزال الصوفيون نشطين، مثلما كانوا في أي وقتٍ مضى. ويصل تعدادهم اليوم نحو خمسين مليون نسمة. ويتمثَّل ما يجعلهم يستعصون على الدرس في أن تعرفهم على بعضهم البعض الآخر لا يُمكن شرحه خلال عبارات روحية أو نفسية (=سيكلوجية) عادية، فكل من يفهمها لابد أن يكون هو نفسه صوفيا. ومع أن الاتصال الوثيق بالصوفيين ذوي التجربة في طوعه أن يشحذ هذه السمة أو الفطرة الخفية التي تسود بينهم، فإنهم لا يعرفون لهم درجاتٍ تراتبية أو هرمية، وليس بينهم سوى اعتراف عمومي خارج دائرة النزاع بمقدرة أكبر أو أقل.

اكتسبت الصوفية نكهة شرقية من طول ركونها إلى كنف الديانة المحمدية، ولكن الشخص الصوفي قد يكون معروفًا في الغرب بنفس القدر في الشرق، وقد يظهر كـ "جنرال" أو فلاح أو تاجر أو محامٍ أو ناظر مدرسة أو ربة بيت أو ممتهنًا أي مهنة أخرى. ويتمثَّل الصوفي المثالي في ذلك الذي يكون "في الدنيا وليس فيها في نفس الوقت" وأن يكون متحرراً من المطامح والمطامع والتكبر الذهني والطاعة العمياء لما يُسمى بالعادات أو الرهبة من الأشخاص ذوي المراتب العليا.

يوقر الصوفيون شعائر الديانات طالما كانت تعزز التناغم الاجتماعي، لكنهم في نفس الوقت يوسعون الأساس المبدئي الذي تقوم عليه، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً،

(*) ق.ع.م : اختصار لـ : قبل عصرنا المألوف ؛ أي قبل الميلاد .. ( المترجم )

ويعرِّفون أساطيرها عند مغزى أسمى، فتراهم يؤوِّلون "الملائكة" على أنهم يُمثِّلون الملكات العليا للإنسان. والصوفية تمنح الفرد المتفانى "جنينة سرية" لتنمية قدراته على الفهم والاستيعاب، لكنها لا تتطلب منه بأى حالٍ من الأحوال أن يصير ناسكًا أو راهبًا، على نحو ما يفعل الباطنيون الأشد تقليدية، وبعدئذٍ يقول إن التجربة المعاشة قد قادته إلى الإشراق أو الاستنارة: "من ذاق عرف" ؛ أى أن المرء لا يستطيع الوصول إلى المعرفة الصحيحة عن طريق الجدال الفلسفى. وأقدم نظرية معروفة فى تطور الوعى، هى تلك النظرية الصوفية الجذور، ولكن على الرغم من أن الداروينيين كثيرًا ما مالوا إليها للاستشهاد بها فى إطار ذلك السجال الذى جرى فى القرن العظيم أقصد القرن التاسع عشر، فإنها تنطبق على الفرد أكثر مما تنطبق على النوع البشرى. فالنمو البطىء حتى يدخل الطفل الإنسانى مرحلة الرجولة أو الأنوثة لا يظهر إلاَّ كمرحلة فى تطويره لقوى أكثر روعة، محركها الديناميكى هو الحب، دون الزهد أو الذهن.

يأتى الإشراق مع الحب: بالمعنى الشعرى من التفانى التام لعروس الشعر عند اليونانيين، تلك التى يعرف ماذا تفعل بصرف النظر عما يبدو أحيانًا على تصرفاتها أو أفعالها من قسوة غير حقيقية أو منطق غير معقول. وتراها نادرًا ما تتكرم على شاعرها بأى علامة ظاهرها على حدبها عليه، إلاَّ أنها تؤكد تفانيه فى سبيلها بإعادة إنعاش تأثيرها الإيجابى عليه. وبناءً عليه كتب فى هذا الصدد "ابن عربى" (١١٦٥-١٢٤٠)، وهو شاعر عربى-إسبانى من "مايوركا"، يعتبره الصوفيون شاعرهم الأول أو شاعرهم القطب، فى ديوانه "ترجمان الأشواق":

سلام على سلمى ومن حل بالحمى ∴ وحق لمثلى رقة أن يسلّما

وماذا علىَّ أن ترد تحية علينا ∴ ولكن لا احتكام على الدمى

و قد استُخدم هذا الحب، فى وقتٍ لاحق فى شعيرة من شعائر الوجد لـ "مريم العذراء"، التى ظلت حتى حروب "الفرنجة"[=الصليبية] تحتل مركزًا غير بارز فى الديانة المسيحية ولعلنا نجد أكبر تقديس لها اليوم فى أوروبا فى تلك المناطق على وجه التحديد التى وقعت تحت تأثير قوى للنفوذ الصوفى.

ويقول "ابن عربى":

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى

إذ لم يكن دينى إلى دينه دانى

وقد صار قلبى قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبان

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ

وألواح توراةٍ ومصحف قرآنِ

أدين بدين الحب أنى توجّهت

ركائبه فالحب دينى وإيمانى.

كان الشعراء أكبر المروجين للفكر الصوفى، وقد حازوا نفس التبجيل الذى حازه "العلماء" Ollamahs أو الشعراء الأقطاب فى مطلع العصور الوسيطة فى أيرلندا، وقد استعملوا لغة سرية مشابهة تعتمد على الإشارات المجازية والشفرة اللفظية. وقد كتب "نظامى" الشاعر الفارسى: "تحت لسان الشاعر يكمن مفتاح الكنز" . ونجحت هذه اللغة فى توفير قدرٍ من الحماية ضد ابتذال أو "تمأسيس"(تحويل إلى مؤسسة) طريقة من التفكير، صالحة وحسب لأولئك الذين يفهمونها من ناحية وضد الاتهام بالهرطقة [=الكفر] أو العصيان المدنى. وقد استُدعى "ابن رشد" للمثول أمام محكمة تفتيش إسلامية انعقدت فى "حلب" فى سوريا للدفاع عن نفسه أمام الاتهام بالمروق، وهناك توسلَّ بأن قصائده مجازية، فرسالته الأساسية تتمثَّل فى إسباغ "الذات العلية" لآيات الكمال على الإنسان خلال الحب المقدس. واستشهد القطب الصوفى الأكبر، كسابقة، بالتجسيد الذى نجده فى "نشيد الإنشاد" المفعم بالتعبير عن الرغبة الجنسية فى "التوراة" كتاب اليهود المنزل، وهو النشيد الذى صادف تأويلاً رسميا من جانب الحكماء "الفريسيين" كمجازٍ للحب الإلهى لبنى إسرائيل، ومن جانب الكهنوت الكاثوليكى كرمز للحب الإلهى للكنيسة.

تستعمل اللغة السرية فى أرقى أشكالها الجذور السامية التى تعتمد على السواكن سواء فى إخفاء أو الكشف عن المعانى الكامنة، ويبدو أن العلماء الغربيين غير واعين حتى بأن "ألف ليلة وليلة" الواسعة الانتشار صوفية المضمون، وأن عنوانها باللغة العربية ليس سوى عبارة مضفَّرة تشير إلى محتواها ومقاصدها: "أم السجلات". ومع ذلك فما يبدو لأول نظرة "باطنية شرقية" ليست سوى عادة غربية مألوفة قديمة من عادات التفكير. ويبدأ معظم تلاميذ المدارس في كلٍّ من إنجلترا وفرنسا دروس التاريخ بصورة لجدودهم "الدروديين" Druid [= عضو الطبقة الراقية بين السلتيين القدماء، ويبدو أن أبناءها كانوا يترددون على غابات الأرو ويشتغلون بأعمال الكهنوت. والكلمة تعنى بالسلتية القديمة: معرفة شجرة الأرو. المترجم] وهم يقتلعون نبات "الدابوق" الطفيلى من جذور شجرة "أرو" مقدسة. ومع أن "قيصر" نسب إليهم عدداً من أسرار الأسلاف ولغة سرية، فإن اقتلاع ذلك النبات الطفيلى، يُشكل شعيرة تبلغ فى البساطة - لايزال "الدابوق" يُستخدم حتى اليوم فى الزينات التى يرفعها المسيحيون فى أعياد الميلاد - درجة تجعل كثيراً من القراء لا يتوقفون لتحرى معنى الكلمة. أما الرأى السائد حاليًا بأن "الدروديين" كانوا "يخْصون" شجر الأرو [=السنديان] أو يعملون على ذلك فلا معنى له.

والآن كل الأشجار والنباتات والأعشاب المقدسة الأخرى تملك خصائص معينة. فخشب الحور الرومى ضد الماء [=غير نفاذ للماء] وتعطينا أوراقه صبغة مشبعة الحمار، وشجر "البتولا" عائلٌ يحتضن نبات "عيش الغراب" المسبب للهلوسة وتنمو على رأسه "طاقية"، وأن شجرة السنديان والدردار تجتذبان البرق لإشعال النار المقدسة، وجذر شجرة "تفاح الجن" مضاد للتشنج. و"كف الثعلب" يُعطى الديجيتاليا" التى تسرِّع ضربات القلب، والخشخاش يُخدر، وورق اللبلاب [=حبل المساكين] يكون أحيانًا ساما أما زهوره فتوفر للنحل القطفة الأخيرة من عسل السنة. و"توت" الأرو أو السنديان، معروفٌ على نطاقٍ واسع فى الفولكلور باسم عمومى-الشفاء"، ولو أنه لا يملك أى خصائص علاجية، ومع ذلك فيمام الغابات يأكله بشراهة، هو والطيور الأخرى التى لا تهاجر فى فصل الشتاء. أما الأوراق فتفتقر بالمثل إلى أى نفع، أما خشبه، فمع

متانته، فإنه لا يصلح إلا فى أغراضٍ محدودة. فلماذا إذن، أفرد الناس نبات "الدابوق" ونسبوا إليه، دون سائر النباتات، أقدس منزلة، فضلاً عن قدرة علاجية؟ الجواب الوحيد هو: اتخذه "الدرويديون" رمزًا لطريقتهم الخاصة فى التفكير. فهنا نجد شجرة، ولا شجرة فى نفس الوقت، إذ تشد نفسها إلى شجرة سنديان أو شجرة تفاح أو حور أو زان أو حتى صنوبر، وتنمو خضراء اللون وتتغذى على أعلى الفروع عندما تبدو بقية الغابة وكأنها قد دخلت مرحلة السبات، أما ثمارها فينسب إليها الناس أنها تعالج الاضطرابات النفسية. أضف إلى ذلك أن الكثيرين ينزعون منها بعض اللباليب [لبلوب=عسلوج] كى يعلقوها على حلق الباب، وهو الأمر الذى يجتذب من المارة قبلاتهم الفجائية التى تدعو إلى الاندهاش. والمغزى الرمزى هنا صحيح، إذا كان فى طوعنا أن نساوى بين الفكر "الدرودى" والصوفى، الذى لا يستزرعه أحد، مثلما يحدث مع الديانات، بل ذاتى-النقش أى ينقشه أحدهم على شجرة قائمة من قبل فى الوجود، فتحتفظ بخضارها فى الوقت الذى تكون فيه الشجرة فى مرحلة السبات، بمعنى أن الديانات تنحدر إلى الموت بالشعائر أو الطقوس الشكلية. وتكمن قوتها المحركة الأساسية فى الحب ليس فى الشهوة الحيوانية أو الهوى الداجن بل فى الاعتراف الذى يسطع بصورة فجائية ومدهشة بالحب، ذلك الحب النادر والسامى الذى يبدو معه القلب وقد انبثقت منه أجنحة. ولعل من المستغرب أن "الشجرة الموقدة" التى تجلى "الذات العلية" خلالها لـ "موسى" فى الصحراء، أصبح دارسو "التوراة" يرون الآن أنها كانت شجرة سنط، تجللها أوراق الـ "لوكانثوس" Locanthus وهو المقابل الشرقى لـ"الدابوق".(١)

وكانت عروس الشعر الأيرلندية "بريدجيت" Bridget ثلاثية الأبعاد تمامًا مثل العروس التى ألهمت "ابن عربى" أشعاره، ولم تكن ثلاثية الأبعاد وحسب، بمعنى عذراء وحورية وعجوز، بل بمعنى تسيُّدها على ثلاث ممالك خاضعة للروح: الشعر والشفاء والحرف اليدوية. ولا يحتاج الأمر كثير احتفال منا بما إذا كان هذا المفهوم أيرلندى الأصل أم أنه توجه إلى أيرلندا من الشرق، إلى جانب فن الإشراق الذى ينطوى على "الأرابيسك" الشديد التركيب الذى عرفته أيرلندا فى العصور الوسيطة والأشكال

الفارسية أو العربية الغربية التى عرفتها القصيدة الأيرلندية فى القرن التاسع. وقد تميَّز بكل تأكيد، صليب سلتى عُرف على نطاقٍ واسعٍ فى القرن التاسع بحمله للعبارة العربية: "باسم الله الرحمن الرحيم"، وهو الأمر الذى ينهض دليلاً على أن الصوفية تتسق تمام الاتساق مع كلتا الديانتين.

ومما قد ينطوى على أهمية أكبر أن الفن الإسلامى الأسمى أى المعمار هو صوفى، وأن الشفاء، وخصوصًا من الاضطرابات النفسية-الجسدية، إنما يمارسه الصوفيون بصفة يومية، كدلالة على واجب طبيعى من واجبات الحب، ولكنهم لا يُقدمون عليه قبل أن يقضوا فى الدرس اثنتى عشرة سنة على الأقل فى مدارسهم التى يقيمونها فى البرارى. ولا يجوز للطبيب الصوفى أن يتقاضى أجرًا أعلى من قيمة حفنة من الشعير، كما لا يجوز له أن يفرض إرادته على المريض، على نحو ما يفعل معظم الأطباء النفسانيين المحدثين، بل يتعيَّن عليه وبعد أن يضعه تحت تنويم مغناطيسى عميق، أن يتركه يشخِّص مرضه ويصف علاجه بنفسه. وعندئذٍ يُعطى الطبيب إرشاداته فى سبيل الحيلولة دون منع عودة نفس الأعراض مرة أخرى، مع أن طلب العلاج نفسه يلزم أن يأتى مباشرة من المريض، وليس من أسرته أو الذين يطلبون له العافية.[٢]

بعد الغزو الذى قام به العرب-المسلمون لكل من إسبانيا وصقلية فى القرن الثامن، صارتا مركزين من مراكز الحضارة الإسلامية، يشتهران بالالتزام الدينى. ومع ذلك فالعلماء الذين تدفقوا من الشمال على تلك المراكز طلبًا للأعمال العربية بهدف ترجمتها إلى اللاتينية لم يبحثوا عن المذاهب الإسلامية المتزمتة، بل عن الآداب الصوفية وأحيانًا عن الرسائل العلمية. وأغانى "التروبادور"، والكلمة لا تتصل بالفعل الإسبانى "تروبار" trobar [=عثر على، وجد] لكنه مشتق من الجذر العربى "طرب"، استقر الآن بشكلٍ حاسم، أنها أى تلك الأغانى إنما ترجع إلى أصول إسبانية أى عربية-إسلامية. ومع ذلك فالبروفيسور "جوبوم" Guillaume يشير فى كتابه "تركة الإسلام" The Lagacy of Islam إلى أن الشعر والروايات والموسيقى والرقص، كلها عبارة عن منتجاتٍ صوفية خالصة، ولو أنه لم يلق ترحيبًا من جانب السلطات الإسلامية المعتمدة [=الأرثوذكسية] أكبر من تلك المسيحية التى تتمثَّل فى الأساقفة. غير أن اللغة العربية، التى كانت وسيلة لنقل

كلٌ من الديانة المحمدية والأفكار الصوفية ظلت في الحقيقة مستقلة عن كلٍّ منهما على حدٍ سواء.

في سنة ١٢٢٩ استولى الملك "جيمس" ملك "أراجون"، على جزيرة "مايوركا" من العرب-المسلمين الذين ظلوا يحتلونها لمدة خمسة قرون. وعندئذٍ اختار الوطواط [=الخفاش] شعارًا له، وهو الشعار الذى لا يزال يظهر على أسلحة "بالما"Palma عاصمتنا. ولطالما حيرني اتخاذ الوطواط شعارًا، فضلاً عن أن التقاليد المحلية التى تقول بأنه يرمز لـ "اليقظة" لا تبدو كافية كتفسير، وذلك لأن الوطواط فى التقاليد المسيحية يُعد مخلوقًا مشئومًا يرتبط بأعمال السحر. لكننى تذكرت أن الملك "جيمس" الأول اجتاح "بالما" بمساعدة "فرسان الهيكل" واثنين أو ثلاثة من النبلاء العرب-الإسبان المنشقين الذين يعيشون فى مكانٍ آخر على الجزيرة، وأن "فرسان الهيكل" قاموا على تعليم "جيمس" الحكمة le bon Saber وأن "فرسان الهيكل" واجهوا الاتهام خلال حروب الفرنجة أو الصليبية بالتعاون مع الصوفيين من العرب-الإسبان. وبالتالى خطر لى أن يكون لـ "الخفاش" معنى آخر فى اللغة العربية، وهو المعنى الذى ربما يكون قد انطوى على علامة لحلفاء الملك "جيمس" من العرب-الإسبان المحليين، وقد يكون هؤلاء الحلفاء من الصوفيين، الذين توفروا على تلقينه الحكمة فى مدارسهم.

و فى هذا الصدد كتبتُ إلى "إدريس شاه" الذى جاءني رده كما يلي:

كلمة "الخفاش" باللغة العربية منحدرة من الجذر الثلاثى "خ ف ش". وهناك معنى ثانٍ لهذا الجذر هو "أطاح"، دمَّر، وداس"، ربما لأن الخفافيش أو الوطاويط تأوى إلى المباني المهدمة. وبالتالى يكون رمز جيمس" عبارة عن "لغز" بسيط يذيع من خلاله عن نفسه أنه "القاهر"، على نحو ما كان اللقب معروفًا عنه باللغة الإسبانية الـ El Rey Jaime,El Conquistador. لكن ذلك ليس كل الحكاية. ففى الأدب الصوفى، وخصوصًا شعر الحب أو الغزل عند "ابن عربى"، الذى كان شائعًا فى ذلك الوقت فى سائر أنحاء إسبانيا كانت كلمة "دمار" تشير إلى الذهن الذى دمَّره الفكر الفاسد وينتظر من يحضه على التقوى.

والمعنى الثانى الوحيد لذلك الجذر هـو "ضـعيف البصـر، الذى لا يرى إلاَّ ليلاً"، وهو الأمـر الذى يمكن أن يحمل أكثـر من مـجرد "أن يكون المرء أعمى كـالخـفـاش". فالصوفيون يتحدثون عن الفاسد بصفته أعمى عن الحقيقة الصادقة، كما يشيرون إلى أنفسهم بأنهم عميان عن تلك الأشياء التى يوليها الفاسدون أهمية كبيرة. وعلى غرار الخفـاش، فـالصوفى نائم عن "أشـيـاء النهـار"، أى عن ذلك التناطح المألوف فى سبيل البقاء، ذلك التناطح الذى يملك على الشخص العادى كل اهتمام، ويسبب له الأرق بينما يخلد الكل للنوم. وبعبارة أخرى يبقى الانتباه الروحى عنده مستيقظًا بينما يكون فى حالة سبات عند الآخرين. وأن يكون "النوع البشرى نائمًا فى حضن كابوس من عدم التحقق-الذاتى، أمر متوارد فى الأدب الصوفى. وبالتالى لا تستحق تقاليد "اليقظة" التى تدل على أحد معانى "الخفاش" التقليل من الشأن.

وبناء عليه فشـعـار "بالما" يضـفر تفـاخـر الملك "جـيمس" السـافر بأنه حطَّم قـوة المسلمين المتعصبين الذين بسطوا نفوذهم على "مـايوركا"، مع الاسـتـعـمـال المسـتـتر للمجاز الذى يؤكِّد لحلفائه أنه واحد من "أخوَّتهم" أو جمعيتهم. وهنا قد يثور تساؤل عما إذا كان الملك "جيمس" يتحدث اللغة العربية بطلاقة، لكنها كانت فى سائر الأحوال اللغة الثانية بالنسبة إلى معظم مستشاريه، ما لم تكن لغتهم الأولى. وعلاوة على ذلك كان عدة آلاف من الكتاب قد لعبوا بالمعانى التى تستدعيها الجذور العربية، حتى فى البلدان التى لا يتحدث فيها أحد باللغة العربية. فالشعراء الناطقون بالأردية والفارسية الذين تنتمى لغاتهم إلى العائلة الهندو-أوروبية، وليست السامية، يتعاملون مع الجذور العربية إلى حد كبير باعتبارها معادلات جبروية.

وثوب التـتـويج الذى ارتداه "روجـر" الثـانى ملك "صـقليـة" (١٠٩٣-١١٥٤) واستعمله "فريدريك" الثانى ملك "هوهن-شتاوفن"Hohen-staufen، رأس الإمبراطورية الرومـانيـة المقدسـة (١١٩٤-١٢٥٠) مـعـروضٌ حـاليًا فى قـاعـة الكنـوز العالميـة Weltliche-SchatzKammer بمدينة "فيينا". وقد شرح لى "إدريس شاه" معناه الرمزى على النحو التالى:

" تقف في الوسط نخلة باسقة تحمل العناصر التسعة لـ "المربع السحرى للرقم ١٥"، وهو شكل بيانى منسوب إلى "جابر بن حيان" الصوفى، وموفور التوقير من جانب كل من السيميائيين اللاتين والطاويين الصينيين كذلك. وقد وقع الاختيار على النخلة لأن الجذر الثلاثى السواكن "ن خ ل" يعنى أيضاً: "جوهر دقيق ينزل بصورة غير ملموسة أو يكاد، مثل ذلك العنصر المقدس: "البركة". وتشمل الكلمات المشتقة من نفس الجذر "الدقيق المنخول وزخة المطر الخفيفة". ولما كانت النخلة شجرة مقدسة ترتبط عند العرب بالميلاد، فإن ظهورها مطرزة على ثوب التتويج يعنى "مصدر البركة". وعلاوة على ذلك نجد الكلمة التى تدل على "النخلة" هى "طريقة"، وهى المصطلح الفنى عند الصوفيين لـ "سير المرء على الدرب" أى الدخول إلى رحاب الصوفية. وعلى جانبى النخلة نجد نمراً يجر جملاً. والنمر من الجذر العربى "ن م ر" و"الجمل" من "ج م ل". وبناء عليه فالمقصود هو "النمر يتغلَّب على النمر". غير أن "النمر" يرمز أيضًا لـ "الجلباب المصنوع من الصوف" كما يشير أيضًا إلى "الشرف المصون"، ولما كان الصوفى "هو من يرتدى الصوف" ولما كان "الشرف المصون" يكون مع الحب الذى يُعد واحداً من عامودين رئيسيين تقوم عليهما الصوفية، فإن بوسعنا أن نستبدل "النمر" بالصوفى. وبالتالى يكون المقصود أن "الصوفى" يتغلَّب على "الجمل". على أن "الجمل" لا يعنى وحسب ما درجنا على أن نفهمه من هذه الكلمة ولكن أيضاً "الرشاقة". وهذه إشارة إلى أن كلا من النمر والجمل يرمز لبنى الإنسان، حيث يرتديان جلداً متشابهًا، ولكن ألوان جلد الجمل أقل، وهو الأمر الذى يعنى أن "الشرف المصون" ليس غير رشيق تماماً. وبناء عليه، فـ " تحت ظل هذا المصدر المقدس للبركة الصوفية، يتغلَّب الشرف المصون الذى يرتدى الصوف على الرشاقة المجردة " .

يقود هذا النوبان فى موضوع الجب إلى النشوة، التى يعرفها كل الصوفيين. ولكن بينما يرى الباطنيون المسيحيون فى النشوة اتحاداً مع "الذات العلية"، وبالتالى تكون بمثابة قمة المآرب الدينية، يقر الصوفى بقيمتها وحسب إذا كان فى طوع الشخص التقى الورع أن يعود إلى هذا العالم بعد ذلك ويحيا بأسلوب يتناغم مع تجربته. وقد تأثر الأدب الغربى بصورة عميقة بموضوع التطبيع الروحى للإنسان خلال

الحب، ذلك الموضوع الذى أذاعه فى القرن العاشر بصفة أساسية صوفيون عرب من أمثال "ابن مسرَّة القرطبى" و"ابن براجان الإشبيلى" و"أبو بكر الغرناطى"(أو المايوركى بالميلاد) و"ابن القسى" الذى عاش فى مدينة "أجارابيس" Agarabis بالبرتغال. لكن أفضل دارس للصوفية فهو "ابن رشد" فى القرن الثانى عشر، الذى أدخل تعديلاً جوهريا على الفكر المدرسى المسيحى.

طالما أكد الصوفيون باستمرار على قابلية وجهة نظرهم للتطبيق فى الواقع العملى. فهم يرون أن الميتافيزيقيا لا جدوى تُرجى من ورائها ما لم تسندها تصوراتٌ عملية للسلوك الإنسانى الحصيف، وهو الأمر الذى يوُفره لنا كل من الخراريف والقصص الرمزية الشعبية. ومنذ أصدر الباباوات قرارات الحرمان ضد الهراطقة الدوناتيين Donatists [=عضو جماعة مسيحية فى شمال أفريقيا، انشقت على الكاثوليكية فى سنة ٣١٢ احتجاجًا على انتخاب "كاسيليان" لمنصب أسقف قرطاج. والاسم مشتق من اسم زعيم الجماعة "دوناتوس". المترجم] لرفضهم الفتوى بأن المباركة التى تصدر عن القسيس الذى يعاقر الرذيلة تتساوى مع تلك التى يسبغها أى قديس أو ولى، استنادًا إلى المبدأ الذى يقول: "لا تسلك كما أسلك ولكن كما أقول لك" [= "خذ من العالم علمه لا عمله." المترجم] أصبح الأمر شائعًا فى الكنائس الكاثوليكية. ونستطيع أن نجد الحجة التى تؤيِّد هذا الرأى فى إنجيل "متى" الإصحاح الثالث والعشرين آية رقم ٢ وما بعدها عندما يطلب السيد المسيح من حوارييه أن يمتثلوا لتعاليم "الفريسيين" [أعضاء فرقة دينية موسوية أو يهودية ازدهرت فى فلسطين فى أواخر فترة المعبد الثانى(٥١٥ق.ع.م.-٧٠م.ع.م.) ولا تزال تعاليمها بشأن القوة الملزمة للتقاليد الشفوية (التوراة غير المدونة) تشكل ركنًا أساسيا من أركان لاهوت الديانة الموسوية. المترجم] دون أن يتخذوا نموذج سلوكهم من الفريسيين الأكثر شكلية. والمسيحيون راضون تمام الرضا باتخاذ السيد المسيح قدوة كاملة ونهائية للسلوك الإنسانى. ومع ذلك فالصوفيون فى الوقت الذى يقرون بأن السيد المسيح نبى مُرسل يوحى إليه، فإنهم يستشهدون بالنص الوارد فى الإنجيل الرابع: "أليس مكتوبًا فى شريعتك، أنا قلت، أنتم آلهة؟"، وهو الأمر الذى يعنى أن القضاة والأنبياء مخولون

بتفسير شريعة "الذات العلية". ولقد رفضوا على نفس المنوال أن يقبلوا الديانة "اللامايانية" Lamaism التي تسود هضبة "التبت" أو النظريات الهندية عن التجسُّد الإلهي، ولكنهم يقبلون نظرية "ميلاد المسيح" بصفتها مثالاً من أمثلة القوى الكامنة في الإنسان، تلك التي تستطيع أن تميِّزهم عن أقرانهم من غير المستنيرين، مع أن المسلمين الأرثوذوكس أي الأصوليين يوجِّهون إليها أي إلى تلك النظرية - الاتهام بأنها خاضعة لتأثير الديانة المسيحية. وبالمثل فإنهم يأوِّلون التقاليد الفوق - طبيعية لـ"القرآن" بأنها مجازية، ولا يؤمن بها إيمانًا حرفيا إلا البسطاء من غير المستنيرين وحدهم. فالفردوس، على سبيل المثال، لم يخبرها - كما يقولون - أي مخلوق، والحور العين (المخلوقات من النور) لا يمكن أن تتناظر مع أي مخلوقات بشرية، ويستحيل إضفاء صفاتٍ جسدية عليها، على نحو ما يروج في ثنايا الخراريف الفجة التي تشيع بين العوام؟

تذخر الآداب الأوروبية دون استثناء بالديون التي تعترف بها للصوفيين. فأسطورة "فيلهلم تيل" Wilhelm Tell موجودة في "منطق الطير" لـ "العطار" (القرن الثاني عشر) قبل وقتٍ طويل من ظهورها في سويسرا، وأن يُطلق القواس الألماني (إذا كان لنا أن نصدِّق الـ Malleus Maleficarum "دقماق الأشرار"، وهو عبارة عن دليل لقنص السحرة في سنة ١٤٦٠) سهمه "باسم الشيطان" على التفاحات الموضوعة بطريقة متشابهة، يشي بتأثير "سراسيني" [=عربي-إسباني]. ومع أن "دون كيخوته"(ينطقه أبناء "أراجون" و"برفينسال" على هذا النحو: "كيشوته") يبدو أكثر إسبانية من جميع الإسبان، فإن كاتب الرواية "سربا نتس" نفسه يعترف بدينه لمصدر عربي.

غير أن الدارسين يرفضون هذا الاعتراف ويحملونه على أنه لا يزيد عن نكتة "كيشوتية" من نكات "سربانتس" الكثيرة في عمله، ولكن حكايات "دون كيشوت" تسير في أعقاب تلك الحكايات التي وردت عند "سيدي كيشار"، وهو معلِّم صوفي أسطوري يُقارن أحيانًا بـ "نصر الدين" [=جحا]، بما في ذلك الحادث الشهير الذي تصوَّر فيه "دون كيشوت" طواحين الماء (و لم تكن طواحين هواء، بهذه المناسبة) على أنها عمالقة. والكلمة الإسبانية "كيخادا" Quijada (وهذا هو اسمه كما يُخبرنا "سربانتس" مشتقة

من نفس الجذر العربى (ك ش ر) الذى احتفظ بمعناه هنا "كشَّر" ويعترف المبروك "رايموند لالى"، وهو باطنى مايوركى [=نسبة إلى جزيرة "مايوركا" الإسبانية] وشهيد، بأنه وضع نصب عينيه نموذجًا صوفيا وهو يكتب قصيدته "كتاب العاشق والمعشوق" (١٢٨٣). أما الأخ "أنسليم الترميدى"، وهو باطنى مسيحى من مقاطعة "كتالونيا" الإسبانية فكان معروفًا أيضًا وعلى نطاقٍ واسع بأنه الحكيم الصوفى المستنير الذى بلغ مرحلة "الإشراق" وقد عُرف أيضًا باسم "عبد الله الترجمان".

وقد درس القس "روجر بيكون" الذى حاضر فى الفلسفة فى جامعة "أوكسفورد" حيث دُفن عندما حضرته الوفاة، فى إسبانيا العربية-الإسلامية، لكنه حرص على تجنب أى إشارة مباشرة إلى "المستنيرين" الذين بلغوا مرحلة "الإشراق" خشية السلطات الجامعية، واكتفى فى هذا الصدد، بإطلاق صفة "الشرقى" على هذه الطريقة من التفكير، وهذه الصفة مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة "الإشراق". ولقد تتبع البروفيسور "آسين" المدريدى (نسبة إلى "مدريد) ومعاونوه، ديون "بيكون" للمستنيرين التابعين لمدرسة "قرطبة" التى أسسها "ابن مسرة" (٨٨٣-٩٣١). وقد عمل الحكيم الصوفى الموسوى أو اليهودى "سولومون بن جبيرول" Solomon ben Gabirol (١٠٢١-١٠٥٨) المعروف عند العرب-الإسبان باسم "سليمان بن يحيى بن جبيرول" وعند المسيحيين باسم Aviceborn . وقد استقر الآن أن "ابن جبيرول" يقف كصاحب التأثير الأكثر قوة على القديس "فرانسيس الأسيسى" فى تأسيسه للطريقة الفرنسيسكانية، التى انضم إليها "بيكون" فى ١٢٤٧ . وهذه فقرة من أحد أعمال "بيكون" التى كتبها باللغة اللاتينية وفيها يشير إلى نظرية التطور الصوفية:

> **«لا يعرف الفلاسفة الطبيعيون، بل لا مجموع الكتاب اللاتين شيئًا عن هذا الأمر. ونظرًا لأن هذا العلم ليس معروفًا لعموم الطلاب، فيترتَّب بالضرورة أن يجهلوا كل ما يعتمد عليه، فيما يتعلق بتوالد الأشياء الحية من نباتات وحيوانات وبشر، وذلك لأنهم يجهلون ما سبق، فهُم بالضرورة يجْهلون ما سيلحق».**

مع أن معاصرى "بيكون" القس نظروا إليه برهبة وريبة على اعتبار أنه درس "الفنون السوداء"، وكلمة "سوداء" أو "أسود" [تسقط علامة الجنوسة فى اللغة الإنجليزية. المترجم] لا تعنى "شرير"، بل هى نوع من اللعب على الألفاظ إذ تُنطق فى العربية "فاهم" أو "فاحم" والكلمة تشير إلى الذهن فيما تشير الثانية إلى اللون. ونفس اللعب على الألفاظ يحدث مع "هيوز دى باين"[٣] Hugues de Payns المولود فى ١٠٧٠، و هو الذى أسس طريقة "فرسان الهيكل"، وبالتحديد ثلاث رءوس عربية-إسبانية سوداء مزركشة، كما لو كانت قد قُطعت فى خضم معركة من المعارك، لكنها تعنى فى حقيقة الأمر رءوس الحكمة.

حالف الصوفيين المسلمين قدرٌ من الحظ يكفى لحمايتهم من الاتهام بالهرطقة أو الكفر نتيجة للجهود التى بذلها "الغزالى" (١٠٥٨-١١١١) الذى عرفته أوروبا باسم "Algazel" الذى أصبح أعلى حجة فى الإسلام بعد أن وفق بين الأسطورة الدينية والفلسفة التى تحمل طابعًا عقلانيا، وهو الأمر الذى أكسبه لقب "حجة الإسلام". ومع ذلك ظل الصوفيون يقعون مرارًا وتكرارًا فريسة للمذابح فى المناطق الأقل استنارة، كما اضطرهم خصومهم إلى اتخاذ "كلمات سر" وإحكام قبضتهم على دائرتهم بالإضافة إلى حيل ماكرة أخرى فى سبيل توفير الحماية الذاتية لأشخاصهم. أما فى الغرب، فلم يظهر إلى الوجود أى صوفى مسيحى يحمل رتبة كنسية عالية بدرجة تمكنه من إضفاء الحماية على أقرانه من الصوفيين فى المجامع الكنسية الكبرى، إلاَّ أن الفكر الصوفى استمر كقوة خفية تسرى بشكلٍ متوازٍ مع المسيحية الأرثوذكسية [=الأصولية]. ومن هنا يأتى الإعجاب المشوب بالريبة الذى قوبل به القس "روجر بيكون" والمبروك "رايموند لالى" (الذى كان عليه أن ينتظر سبعة قرون قبل أن يفوز بالاعتماد) ومختلف الصوفيين الذين يتمتعون بمقدرات غريبة ومبادئ أشد غرابة. ومع ذلك استشهد كلٌّ من "ابن رشد" و"أبوبكر" اللذين يحظيان بمكانة عالية فى الجامعات المسيحية بأعمال الصوفيين من أمثال "الغزالى".

"يُعد الصوفيون فرقة ماسونية أو روحانية قديمة..." ولقد بدأ الماسونيون أنفسهم كجمعية صوفية. ووصلت فى البداية إلى إنجلترا خلال عهد الملك "أثيلستان" -Aethel stan (٩٢٤-٩٣٩) ودخلت إلى إسكتلندا تحت غطاء طائفة حرفية فى أوائل القرن الرابع عشر، وكان ذلك خلال "فرسان الهيكل" دون شك(٤). غير أن الإصلاح الذى أدخلته عليها فى لندن فى مطلع القرن الثامن عشر، مجموعة من الحكماء البروستستانيين، الذين تصوروا - بالخطأ - أن المصطلحات العربية-الإسبانية مصطلحات عبرية، طمست كثيراً من تقاليدها الأصلية. ولقد كان "ريتشارد بيرتون" Richard Burton، مترجم "ألف ليلة وليلة"، ونظراً لأنه كان ماسونيا وصوفيا فى نفس الوقت، هو أول من أشار إلى العلاقة الوطيدة بين الفرقتين، لكنه لم يكن متبحراً بما فيه الكفاية فى أىٍّ منهما حتى يتبيَّن أن الماسونيين بدأوا فى الأصل كمجموعة صوفية. وها هو "إدريس شاه" يوضِّح أن "الماسونية" ليست سوى مجازٍ أو استعارة لغوية لإعادة تشييد أو إعادة بناء الإنسان الروحى من حالة الأنقاض التى يكون قد هبط إليها، وأن العناصر الثلاثة الفاعلة التى تظهر فى المحافل الماسونية الحديثة إنما تمثِّل الأوضاع الثلاثة للصلاة: القيام والركوع والسجود. أما الثلاثة الكبار "بويز" Buizz و "بواز" Boaz و "سولومون" [=سليمان] الذين يحظون بالتبجيل من جانب الماسونيين بصفتهم بنائين شاركوا فى بناء معبد الملك "سليمان" فى "أورشليم" فلم يكونوا رعايا إسرائيليين من رعايا "سليمان" أو حلفاء فينيقيين، كما يفترض بعض النقاد، لكنهم كانوا المهندسين المعماريين الصوفيين التابعين للخليفة "عبد الملك" أحد خلفاء بنى أمية الذين تكفَّلوا ببناء "قبة الصخرة" على أنقاض "معبد سليمان" وأحفادهم. وتشمل أسماؤهم الحقيقة "ثعبان عبد الفيض" وحفيد حفيده "معروف" "ابن[=تلميذ] داود الطائى"، الذى يحمل اسماً صوفيا مشفَّراً، لو حللناه لكان "سليمان" لأنه "ابن داود" هو الآخر. وكانت المقاييس المعمارية للمعبد قد وقع عليها الاختيار، مثلما هو الحال عند بناء "الكعبة" فى "مكة"، مكافئات رقمية لجذور أفعالٍ عربية تحمل رسائل مقدسة، حيث يرتبط كل جزءٍ فى البناء بالجزء الآخر بنسبٍ محددة.

يقول المبدأ الأكاديمى الإنجليزى إن السمكة ليست أفضل معلمٍ لـ "الإكتيولوجيا" [=علم طبائع الأسماك] ولا الملاك للملائكية. ومن هنا فمعظم الكتب والمقالات الحديثة حول الصوفية كتبها أساتذة جامعيون أمريكيون وأوروبيون يحملون أذهانًا تاريخية المنحى، ممن لم يسبحوا فى أغوار الصوفية أو يحلِّقوا إلى ذرى النشوة التى يخبرها الصوفيون، بل لا يستطيعون الولوج إلى خبايا اللعب بالألفاظ فى الأشعار الفارسية أو العربية. وقد رجوت "إدريس شاه" أن يُعالج هذا النقص فى المعلومات العامة الدقيقة، حتى ولو اقتصرت الفائدة على تجديد التأكيد للصوفيين بالفطرة فى الغرب بأنهم ليسوا وحدهم فى انتهاجهم لتلك العادات الغريبة فى التفكير، وأن فى وسعهم أن يشحذوا حدسهم عن طريق تجارب الآخرين. وقد وافقنى فى ذلك مع علمه بما تنطوى عليه المهمة من صعوبة بالغة. ولكن "إدريس شاه" هو أكبر سليل من الرجال فى شجرة نسب ترجع إلى النبى "محمد"(ﷺ) وحدث أن ورث أسرارًا خفية من الخلفاء ومن جدوده. وهو فى الحقيقة شيخ من أكبر شيوخ الصوفيين ويرأس إحدى طرقهم، ولكن نظرًا لأن جميع الصوفيين متساوون بحكم التعريف الصوفى ذاته، وليسوا مسئولين إلاَّ أمام أنفسهم عن إنجازاتهم الروحية الخاصة، فإن لقب "شيخ" يكون مضللاً. فهو لا يعنى "قائد"، بقدر ما يعنى "فجلمان"Fugleman، وهو عبارة عن مصطلح عسكرى قديم يدل على ذلك الجندى الذى يقف أمام مجموعة من الجنود فى أرض الاستعراض كقدوة يحتذيها الجنود الآخرون المشاركون فى التدريبات.

وتتمثَّل الصعوبة التى تنبأ بها (مع السنوات العديدة التى قضاها فى الإقامة فى أوروبا، وحديثه بطلاقة باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الرئيسية، إلى جانب العربية والباشتو والأردية والفارسية سواء الكلاسيكية أو الحديثة) فى أن قراء هذا الكتاب يتعيَّن عليهم أن يكونوا مزودين بمدركاتٍ خارج نطاق ما هو مألوف من خيالٍ شعرى وحس قوى بالشرف وأن يكونوا قد عثروا بالفعل علىّ السر الرئيسى، وهو الأمر الذى نتوقعه بصورة كبيرة. أضف إلى ذلك أن "إدريس شاه" لا يرغب أن يظن به أحد أنه مبشِّر. فالمعلمون الصوفيون يبذلون أقصى ما فى وسعهم كى يثنوا تلاميذهم عن

المضى فى طريقهم، ولا يقبلون أحداً منهم وهو "فارغ اليدين" أى وهو يفتقر إلى الحس الفطرى بجوهر السر. والتلميذ يتعلم من المعلِّم خلال مراقبته وهو يتعامل مع مسائل الحياة اليومية أكثر مما يتعلم خلال أساليب التلقين الأدبية أو التقاليد العلاجية التقليدية، كما يتعيَّن على التلميذ ألاَّ يزعجه بالأسئلة، بل يقبل قبولاً حسنًا قدراً كبيراً مما يبدو فى الظاهر تصرفاتٍ غير منطقية أو حمقاء، وهى التصرفات التى تستقيم معانيها فى نهاية المطاف. وتجرى كثيرٌ من المفارقات الصوفية الرئيسية فى شكل قصص كوميدية، وخصوصًا تلك التى تدور حول شخصية "الخوجا" (الناظر) "نصر الدين" أو "جحا"، كما نصادفها أيضًا فى خراريف "إيسوب" الذى يدرجه الصوفيون كواحدٍ من أسلافهم.

يُعد بهلول البلاط عند الملوك الإسبان بعصاه التى تنتهى بكيس مملوء بالهواء أو الماء، وثيابه المبرقشة وعرفه الأشبه بعرف الديك، وأجراسه المجلجلة وحكمته الصريحة وعدم احترامه التام للسلطة ليس سوى شخصية صوفية. وكانت نكته مقبولة على نطاقٍ واسع من جانب أصحاب السلطان بصفتها تنطوى على حكمة أعمق مما تنطوى عليه النصائح الأكثر رزانة التى تصدر عن مستشارى البلاط المخضرمين. وبينما كان الملك "فيليب" الثانى ملك إسبانيا يُصعِّد اضطهاده لليهود، أصدر قراراً بأن يرتدى كل إسبانى يجرى فى عروقه دم يهودى قبعة بشكلٍ معين. ومساء نفس اليوم ظهر "بهلول البلاط"، وقد تكهن بما سيحدث من مشاكل، وفى يده ثلاث قبعات من ذلك النوع، فتوجه إليه الملك بالسؤال: لمن هذه القبعات؟ فما كان من البهلول إلاَّ أن رد: "واحدة لى يا عمى والثانية لك أما الثالثة فلرئيس محكمة التفتيش" ولما كان من الصحيح أن عدداً كبيراً من أبناء الأرستقراطية الإسبانية فى العصور الوسيطة متزوجون من بنات العائلات اليهودية التى كانت تتمتع بالثراء، فلقد تخلى الملك "فيليب" عن خططه فى هذا الشأن. وعلى نفس المنوال إلى حدٍ كبير، حاول "تشارلى أرمسترونج"، الذى كان يعمل فى سرقة الغنم، قبل انضمامه إلى بلاط الملك "تشارلز" الأول فى وظيفة "البهلول"، خلفًا لوالده، أن يعترض على سياسة "لوود" كبير أساقفة

الكنيسة الأرمنية، وهى السياسة التى بدت وكأنها ستقود فى نهاية المطاف إلى صراع مسلح مع "البيورتانيين" [=المتطهرين، وهم أبناء حركة إصلاحية فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر. وقد سعت إلى "تطهير" الكنيسة الإنجليزية من بقايا آثار بابوية الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. المترجم] وعندما طلب الملك "تشارلز" بازدراء من بهلوله النصح فى السياسة الدينية قال له: "اشكر ربك شكراً جزيلاً يا عمى واقذف "لوود" الضئيل إلى الشيطان". ولما كان "لوود" حساساً تجاه ضآلة جسمه، فلقد سعى فى سبيل طرد البهلول من البلاط، وهو الأمر الذى لم يعد على سيده بفألٍ طيب.

فى الواقع لا يتوجه هذا الكتاب إلى المثقفين أو المفكرين الأصوليين الآخرين، أو إلى أى شخص يعجز عن أن يتبيَّن فوراً أنه موجه إليه شخصيا. وبطبيعة الحال سوف تقضى اقتصاديات النشر بتوزيع الكتاب بصفة أساسية بين قراء لا يتفهمون كثيراً ما الذى يقوله الكاتب، ومع ذلك فلو كان المؤلف قد كتبه بأسلوبٍ ييسِّر لهم أن يفهموه بصورة واضحة، لكان قد قال شيئًا مختلفًا غاية الاختلاف. وهذا موقف حرج، وإذا كان هناك من يستحق اللوم لنشر الكتاب فهو شخصى. ومع ذلك فلقد قدم "إدريس شاه" قدراً كبيراً من المعلومات غير المتوقعة - إلى جانب ما أشرت إليه فى هذه المقدمة فعلاً - مثل الأصل العربى-الإسبانى للمسبحة وكذلك لقصة "هانز أندرسون" "البطة القبيحة" أو ديون "تشوسر" لشعراء صوفيين ذائعى الصيت، مؤكداً هذه الظواهر الثانوية دون تحيز للظاهرة الأولى أى ظاهرة الفكر الصوفى. ولسوف يكون الكتاب متوفراً على الأقل لعدد كبير من الذين يشتركون فى طريقة التفكير الغريبة هذه مع صديق أو صديقين حميمين، ولسوف يسبب له أو لهما، دون شك، نفس الدهشة التى سببها لى.

# الهوامش

(١) كتب الشاعر الصوفى العظيم "جلال الدين الرومى" :

فى الشتاء ، تبدو الفروع العارية، نائمة،

لكنها تكون منهمكة، خفية فى الشغل استعداداً لربيعها القادم.

مع أن "الرومى" لم يذكر "الدابوق: أو أى نبات آخر من فصيلته، إلاَّ أن الرمز لعملية الفكر السرية التى تشير إليها سطور الشاعر.

(٢) وردت على لسان الدكتور "جعفر الحلاجى" سرد طبى لأحد مظاهر هذا العلاج فى مقال له بعنوان "تكنيكات/أليات التنويم العلاجى فى أحد مجتمعات أسيا الوسطى" وقد نشر المقال فى "المجلة الدولية للتنويم التجريبى والطبى أكتوبر/بابة ١٩٦٢ ص ٢٧١ وما بعدها.

(٣) حمل والده لقب "المراكشى" Moor الكونت "باجان" Count Pagan ، ويشير المؤرخ الذى كتب تاريخ عائلته إلى أول إتصال مرصود فى التاريخ لها مع العرب الإسبان ، وهو الاتصال الذى نتج عنه حملة للقب غريب هو: "الوثنى" لاتصاله بسلمى إسبانيا. Les Familles chevelresques du Lyonnais

(٤) هناك تقاليد يكتنفها الغموض تروج بين الماسونيين حول انحدار هذه الحرفة عن جذور عربية – إسبانية. وينقل "قاموس التواريخ" Dictionary of Dates لصاحبه "هايدن" Haydn (١٨٦٧، ص ٣٤٧) عن مؤرخين ماسونيين قولهم: يُقال أن المعماريين "المحمدين" القادمين من الساحل الإفريقى هم الذين جاءوا بها إلى إسبانيا قرب القرن التاسع." لكن المرء لا يكاد يُحسن استيعاب فكرة الدرجات المتعاقبة التى تسم المرور الفعلى من تجربة روحية محددة ومعينة، مما تصوره شعائرهم .

## تمهيد

آخر الأشياء التي أقصدها من وراء كتابة هذا الكتاب أن يرى فيه أحد أنه يقف موقف العداء من المدرسية scholasticism أو المنهج الأكاديمي. فالعلماء من الشرق والغرب على حدٍ سواء نذروا حياتهم العملية، بصورة بطولية لوضع الأدب الصوفي والمواد الفلسفية خلال مناهجهم الخاصة، في متناول الجميع. وفي حالات كثيرة سجَّلوا بأمانة وإخلاص، تأكيد الصوفيين على أن المرء لا يستطيع أن يفهم الطريق الصوفي باللجوء إلى الذهن أو العلم العادي المسطور في الكتب. أما أن يعجز هذا المبدأ الأساسي عن الحيلولة بينهم وبين محاولة نقل الصوفية إلى نطاق فهمهم الخاص، فهذا العجز يُعد، على الرغم من كل شيء، تحية لأمانتهم العلمية وإيمانهم بنسقهم الخاص في الاختبار.

ومع ذلك فلسوف يكون من الزائف من المنظور الصوفي ألاَّ نؤكِّد أن ما من أحد يستطيع أن يُقيِّم الصوفية بعيداً عن نقطة معينة، اللهم إلا داخل نطاق موقفٍ تعليمي صحيح، وهو موقف يتطلَّب وجود معلِّم صوفي بشخصه. وبالنسبة إلى الصوفي، ليس من باب الصدف أن "المذهب السري" الذي ظل وجوده موضع الريبة والتحري لأزمنة طويلة يثبت أنه كان مراوغاً يزوغ ممن يطلبه. وإذا جاز لنا أن نقول إن الشيوعية كانت ديانة دون إله، فإن أي دراسة أكاديمية للصوفية دون أن تكون إلى أي حد "صوفية فاعلة" لهي صوفية دون عاملها الأساسي. وإذا كان هذا التأكيد يتعارض مع التقاليد العقلية التي تقول بأن في وسع الفرد أن يصل إلى الحقيقة بمجرد استخدام ملكاته التي يجد أن الطبيعة قد زودته بها، فإن هناك إجابة واحدة: الصوفية، بصفتها "تقاليد سرية" ليست قريبة المنال على أساس الافتراضات التي تنتمي لعالم آخر، عالم الذهن. وإذا شعرنا أن الصدق بشأن الحقيقة الفوق-مادية لا بُد من أن نسعى وراءه خلال

طريقة معينة من التفكير وحسب: العقلية و"العلمية"، فلا يُمكن أن يكون هناك اتصال بين الصوفى وبين الطالب الموضوعى أو الذى يُفترض أنه كذلك.

صمم الصوفيون أدبهم وتعليمهم التحضيرى للمساعدة فى عبور الفجوة بين هذين العالمين من التفكير. ولو لم يكن فى الإمكان أن نوفر أى جسرٍ على الإطلاق، لما كان لهذا الكتاب أى أهمية من أى نوع، وما كان ينبغى على مؤلفه أن يعكف على كتابته.

ليس المقصود من الصوفية، باعتبارها عنصراً مغذياً للمجتمع، أن تستمر داخل هذا المجتمع بشكلٍ ثابت لا يقبل التغيير، وهو الأمر الذى يعنى أن الصوفيين لا يشيِّدون أنساقًا، كما يشيِّد المرء الصروح، كى تختبرها الأجيال المتتابعة ويتعلموا منها. فالصوفية تنتقل خلال القدوة الإنسانية، أى المعلِّم. وإذا كان هذا المعلم شخصية غير مألوفة للعالم الواسع، وإذا كان هناك من يُقلِّده، فليس معنى ذلك أنه غير موجود.

نعثر على آثار للصوفية فى المنظمات المتداعية التى كف فيها ذلك العنصر الإنسانى الناقل لـ "البركة" عن الوجود، ولم يبق منها سوى الشكل وحده. ولما كانت هذه المحارة البرانية هى الجزء الأكثر سهولة على الرصد من جانب الشخص العادى، فلقد تعيَّن علينا أن نستغلها إلى نقطة أعمق قليلاً. فعلى النقيض من ذلك الشخص العادى، لا نستطيع أن نقول إن مثل هذه الشعيرة أو تلك ومثل هذا الكتاب أو ذاك يُجسِّد الصوفية. فنحن نبدأ بالمواد البشرية أو الاجتماعية أو الأدبية، وكل منها ناقص(طالما لم يصاحبها تأثير القدوة الحية أى المعلِّم) ثم نثنى بما يُستوعب بصفة جزئية. والحقائق التاريخية، مثل تلك الدينية أو التنظيم الاجتماعى، عندما تتشبث بالبقاء، فإنها تغدو ثانوية، بل ظواهر برانية تعتمد على التنظيم أو العاطفة والمظهر البرانى فى سبيل استمرارها على قيد الحياة. مثل هذه العوامل، وهى أساسية لاستمرار الأنساق المألوفة تُعتبر، من وجهة نظرٍ صوفية، مجرد بديل لحيوية الكيان العضوى، بصفته متميِّزًا عن المظاهر أو المشاعر(١).

تظهر أى مدرسة صوفية إلى الوجود، مثلما يظهر أى عاملٍ طبيعى، كى تزدهر ثم تختفى، وليس لكى تخلِّف وراءها أى آثار على آلية الشعيرة أو عمليات الاستمرار على

قيد البقاء، تلك التى يحفل بها الأنثروبولوجيون. ووظيفة العامل المغذى أن يصبح قابلاً للنقل وليس ترك آثار لا يلحقها التغير وراءه.

يشير المعلم الصوفى الكبير "جامى" إلى هذه الميول عندما يقول إننا إذا سمحنا لـ "اللحية" أن تنمو على راحتها دون إخضاعها للمقص من حينٍ لآخر، فإنها ستنافس شعر الرأس فى جذبه للانتباه وارتفاع الشأن.

ولسوف يغدو من السهل استيعاب أن "العضوى" و"القدوة البشرية" عندما يدَّعيان أنهما الصوفية فإنهما يستبعدانها فوراً من دائرة الدرس التقليدى.

ومع ذلك فهناك بعض الجدوى من الالتفات إلى تأثير الصوفية على الثقافة الإنسانية. ففى المقام الأول نستطيع رصد محاولاتٍ لعبور الفجوة بين التفكير التقليدى والتجربة الصوفية، تلك التى نجدها وقد انصبت شعراً وأدباً وعبر سائر وسائل الاتصال، وكل ذلك مصمم بحيث يقود الوعى الإنسانى العادى سواء فى شكله الجنينى أو الواهن إلى إدراك أعمق وتحقق-ذاتى أكبر. ثانياً: يصر الصوفيون أنه حتى فى الثقافات التى خنق فيها التفكير الميكانيكى والسلطوى الفهم الشامل فلسوف يجد التفرد الإنسانى نفسه مضطراً إلى تأكيد ذاته فى منطقة ما، حتى ولو اقتصر ذلك على الحاسة البدائية بضرورة أن يكون للحياة معنى أكبر من ذلك المعنى الذى تشيعه السلطات بصفة رسمية.

وفى هذا الكتاب سوف يلمس القارئ تركيزاً على نشر الفكر الصوفى خلال طور معيَّن (بدءاً من القرن السابع من عصرنا المألوف أو بعد الميلاد) لأغراضِ التفسير والتوضيح. وإذا كنت، فى إطار هذه العملية قد قدَّمت مواداً جديدة تماماً، فليس الدافع هنا بذل جهدٍ مدرسى. فالمدرسية لا تهتم إلاَّ بمراكمة المعلومات واستخلاص النتائج منها. أما الصوفية فتنشغل عوضًا عن ذلك، بتخليق خطٍّ من الاتصال مع المعرفة النهائية، وليس بضفر الحقائق، حقيقة إثر أخرى، مهما كانت مثيرة على المستوى التاريخى أو إعمال التنظير بأى حالٍ من الأحوال.

ولا ينبغى لنا أن ننسى أن الصوفية عبارة عن فكر شرقى، إلى ذلك الحد الذى تُبقى عنده على عقائد خاصة - مثل القدوة الإنسانية - وهو الأمر الذى سقط فى الغرب فى أسر الإرجاء إلى أجل. وهى غامضة وباطنية إلى ذلك الحد الذى تختط عنده درباً مختلفاً عن ذلك الذى يطرحه التنظيم السلطوى والعقائدى بصفته الدرب الصحيح، ولا صحة لغيره من دروب. والصوفية تقول بأن الموقف الأخير لا يشكل سوى جزء ومرحلة فى قصة النوع البشرى. والصوفية بقولها إنها مصدر حقيقى للمعرفة لا تستطيع قبول الادعاءات التى تذيعها المرحلة المؤقتة، التى تُعد إذا نظرنا إليها من الداخل فى الوقت الراهن المرحلة "المنطقية".

قدر كبير من المواد التى قدمتها هنا يُعتبر ناقصاً، لأنه ليس من الممكن زيادة حجم الأدب الرسمى عن الصوفية دون توازن مع الأداء الصوفى. ومع ذلك فمعظم هذا الأدب غير معروف خارج نطاق الدوائر الصوفية التقليدية. وليس المقصود من هذا الأدب أن يؤثر بأى درجة من التأثير على النزعة المدرسية التقليدية، تلك النزعة التى لا يتصل بها إلاَّ بأوهى درجة من الاتصال، وهى درجة لا يستطيع أحد أن يمضى بها بعيداً دون تشويه.

تُعْرف الصوفية بنفسها أى من داخل نسقها ذاته.

ولعله من الشيِّق أن نتوقف أمام الاختلاف بين العلم، كما نعرفه اليوم، ومثلما كان يراه رواده. ولقد كان "روجر بيكون"، الذى يُعد معجزة العصور الوسيطة، وأحد أكبر المفكرين الذين أنجبتهم البشرية، رائداً للمنهج العلمى الذى توصل إليه خلال التجربة. إلاَّ أن هذا الراهب الفرنسيسكانى تعلم من الصوفيين الذين ينتمون لمدرسة الإشراق أن هناك فرقاً بين جمع المعلومات وبين معرفة الأشياء خلال التجربة العملية الفعلية. ففى كتابه المعنون Opus Maius الذى استشهد فيه بقطب من أقطاب الصوفيين، يقول:

> **"هناك نوعان من المعرفة، تلك التى نتوصل إليها خلال الجدال، وتلك التى نصل إليها خلال التجربة. ويقودنا الجدال إلى نتائج معينة ويفرض علينا أن نذعن لها، ولكنه لا يرسو بنا على بر اليقين أو يُبدد شكوكنا حتى يخلد الذهن إلى الطمأنينة فى رحاب الحق، ما لم يكن ذلك قد وفرته لنا التجربة".**

مثل هذا المبدأ الصوفى عرفه الغرب تحت اسم المنهج العلمى الذى يعتمد على الإجراء الاستقرائى، وقد تأسس عليه العلم الغربى اللاحق.

ومع ذلك فالعلم الحديث، عوضًا عن أن يقبل الفكرة التى تقول بأن التجربة ضرورية فى كل فروع الفكر الإنسانى، أخذ كلمة "التجربة" بمعنى "التجربة المعملية" التى يظل فيها المجرب بعيداً قدر الإمكان عن التجربة، بل يقف خارجها تماماً.

ومن هنا فمن وجهة النظر الصوفية يكون "بيكون"، عندما كتب هذه الكلمات فى ١٢٦٨، قد دشَّن العلم الحديث، كما نقل جزءًا ليس أكثر من الحكمة التى كان فى الإمكان أن يكون قد تأسس ذلك العلم عليه.

ولقد اشتغل التفكير "العلمى" باستمرار وبروح بطولية بهذه التقاليد الجزئية منذ ذلك الحين. ومع جذوره التى تضرب فى أعماق الصوفية، إلاَّ أن نقص التقاليد حال دون الباحث العلمى وبين تناول المعرفة بوسائلها هى، أى خلال "التجربة الحياتية" وليس "التجربة المعملية" وحسب.

## الهوامش

(١) انظر الشروحات: "وجهة نظر".

## الفصل الأول

# الوضع الحالي

لا يزال البشر غارقين في سبات عميق، فهم مهمومون، وحسب، بالتافه من الأمور، ويدبون ويسعون في دنيا الضلال، ولما كانوا يوقنون أن سمو المرء على هذا الوضع إنما يأتي عبر العادة والتعود، وليس الديانة. فهذه "الديانة" تصير غير ملائمة.

لا تثرثر في حضرة "أصحاب الطريق"، وعوضا عن الثرثرة، استغرق في الانتباه. فمعرفتك وديانتك مقلوبتان رأسًا على عقب، طالما ظلت علاقتك معكوسة مع الواقع.

يلف الإنسان شبكة قنصه حول نفسه. ولكن الأسد(أي صاحب الطريق) يمزق قفصه إربًا إربًا.

**( المعلم الصوفي "سنائي الأفغاني"، الذي تتلمذ جلال الدين الرومي على يديه، في كتابه المعنون "جنينة الصدق المسوَّرة" الذي انتهى منه في سنة ١١٣١) .**

# سكان الجزر

العامة يندمون على ذنوبهم،

أما الخاصة فيندبون غفلتهم(*).

ذو النون المصرى

تحمل معظم الخرافات نزراً، على الأقل، من الحقيقة، وعلاوة على ذلك تمكن – فى الغالب الأعم – الناس من استيعاب أفكار كانت الأنماط المعتادة من التفكير تحول بينهم وبين فهمها وهضمها. وبالتالى لجأ المعلمون الصوفيون إلى الخرافات أو الحواديت الرمزية fables، مثلما فعل آخرون، إلى تقديم صورة للحياة أكثر اتساقًا مع مشاعرهم عما كان ممكنًا عبر المباشرة الذهنية.

وإليكم حدوتة صوفية من هذا النوع حول الوضع الإنسانى، وقد أوجزناها وكيفناها، كما ينبغى أن يكون الأمر دومًا، كى توائم الزمن الذى نقدمها فيه. ولو أن المؤلفين الصوفيين يرون فى الحواديت العادية التى تهدف إلى "التسلية وتزجية الوقت" نوعا هابطًا من الفن بل متدنيًا عن غيره من الأنواع المماثلة.

يُحكى أن مجتمعًا مثاليًا كان يعيش فى بلاد بعيدة. ولم يكن أبناء هذا المجتمع واقعين فى أسر المخاوف، تلك التى نعرفها خق المعرفة فى زمننا الحالى. وعوضًا عن

(*) توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة. (الرسالة القشيرية، ص٨٩).

الريبة والحيرة، كانوا يتمتعون بوضوح الهدف الذى يسعون وراءه، وبطرق أوسع نطاقًا في الإفصاح عن أنفسهم. ومع أن حياتهم كانت خالية من الضغوط والتوترات التى يرى البشر حاليًا ألا مفر من وجودها كضرورة من ضرورات التقدم، فإن حياتهم كانت أغنى، وذلك لحلول عناصر أخرى محل هذه العناصر. وكانت بالتالى طريقتهم فى الحياة مختلفة بعض الاختلاف. ونستطيع أن نقول اليوم، على وجه التقريب، إن مدركاتنا الحالية ليست سوى نسخة فجة ولا تشكل إلا بديلاً مؤقتًا لمدركات أخرى أصيلة، كان يحوزها ذلك المجتمع.

كانوا يحيون حياة حقة، وليس نصف حياة.

ونستطيع أن نطلق عليهم أصحاب "العر"؟.

وكان لهذا المجتمع زعيم. وقد اكتشف هذا الزعيم أن بلادهم سوف يأتى عليها فترة من الزمن تطول لمدة تقدر، دعنا نقول، بعشرين ألف سنة، تكون فيها غير قابلة للسكنى. وبالتالى قام بوضع الخطط التى توفر لهم الهرب، وهو على يقين من أن أحفادهم سوف ينجحون فى النهاية فى العودة إلى وطنهم، ولكن بعد أن يبذلوا فى هذا السبيل محاولات عديدة.

وكان هذا الزعيم قد اهتدى إلى مطرح يأوون إليه، وهو عبارة عن جزيرة تتماثل تضاريسها إلى هذا الحد أو ذاك مع تضاريس وطنهم الأصلى. ولكن بالنظر إلى بعض الاختلاف فى المناخ والموقع، وجد النازحون أنفسهم مضطرين إلى أن يواجهوا بعض التغير، وهو الأمر الذى جعل منهم أكثر تكيُّفًا على المستوى البدنى والعقلى للظروف المستجدة، فالمدركات الخشنة، على سبيل المثال، حلت محلها مدركات أكثر رهافة، مثلما يحدث ليد العامل اليدوى التى تخشن وفقًا لما تمليه عليه حرفته.

وفى محاولة لتخفيف حدة الألم التى قد تنتج عن عقد مقارنة بين الحالتين القديمة والجديدة، صار لزامًا عليهم أن ينسوا الماضى تمامًا على وجه التقريب. فلم يبق منه سوى ذكرى غائمة، ولكنها كانت لتكفى كجذوة تقبل الاستيقاظ والاشتعال متى حان الوقت.

كان النظام غاية فى التعقيد، ولكنه جيد التنسيق. وقد خدمت الهيئات التى استمر الناس على قيد البقاء خلالها على الجزيرة، فى نفس الوقت، كهيئات للمتعة البدنية والذهنية. وكانت تلك الهيئات التى أثبتت أنها كانت بناءة فى حقيقة الأمر فى الوطن القديم قد لزمت حالة خاصة من التعليق المؤقت، وجرى الربط بينها وبين تلك الذكرى الغائمة تمهيداً لتنشيطها فى نهاية المطاف.

وببطء وبعد معاناة طويلة استقر النازحون وقاموا بتكييف أنفسهم مع الظروف المحلية. وكانت موارد الجزيرة من ذلك النوع، الذى كان ليُمكِّن، مع قدر من الجهد وشكل معين من التوجيه، أبناء هذه الجزيرة من الهرب إلى بلاد موغلة أكثر عن قبل فى البعد، فى طريق عودتهم مرة أخرى إلى وطنهم الأصلى. وكانت تلك هى الأولى بين سلسلة متتابعة من الجزر التى تأقلم عليها بصورة تدريجية، هؤلاء المهاجرون.

وأُلقِيت المسئولية عن هذا "التطور" على كاهل أولئك الأفراد الأفذاذ الذين استطاعوا القيام بها. ولم يزد هؤلاء بالضرورة، عن أقلية محدودة، وذلك لأنه كان من شبه المستحيل على كتل الجماهير أن تبذل الجهد المطلوب للحفاظ على منابع المعرفة فى وعيها. وظهر أن أحدها يتصارع مع الآخر. وصار لزاماً على متخصصين معينين أن يحرسوا "العلْم الخاص".

ولم يكن، ذلك السر، أو المنهج الذى يحدث الانتقال أى شيء آخر سوى إتقان المهارات البحرية وتطبيقاتها. واحتاج الهروب، إلى معلم ومواد خام وبشر وجهد وفهم. وصار فى طوع الناس وقد تحصلُوا على هذه الاحتياجات، أن يتعلموا السباحة ويبنوا السفن أيضاً.

وقد أوضح الأشخاص الذين كانوا مكلَّفين فى الأصل بعمليات الهروب، للجميع أن قدراً من الإعداد أصبح ضروريا قبل أن يتعلم أى من كان كيفية السباحة أو حتى يشارك فى بناء السفن. ولقد استمرت العملية تسير لمدة من الزمن على خير ما يرام.

وعندئذ تمرد رجل، كان قد ظهر افتقاره في الوقت الحاضر، إلى المؤهلات الضرورية، ضد هذا النظام، ونجح في ابتداع فكرة بارعة حقا. فلقد لاحظ أن الجهد الذي يتعين بذله في الهروب يلقى بعبء ثقيل، وفي غالب الأحيان غير مرغوب فيه، كما بدا واضحًا، من جانب الجميع. وفي نفس الوقت مال الجميع إلى تصديق ما يقال لهم حول عملية الهروب. وأيقن أن بوسعه أن يكتسب القدرة وأن ينتقم أيضًا لنفسه من أولئك الذين أساءوا تقدير ملكاته، موطنًا النفس على استغلال بسيط لهاتين المجموعتين من الحقائق.

وكان ليعرض التخفف من العبء، خلال التأكيد على نفي وجود أي عبء أصلاً.

وسرعان ما أذاع هذا الإعلان:

"ليس هناك ما يدعو المرء إلى تكييف ذهنه وتدريبه بالطريقة الموصوفة له من الآخرين. فالذهن الإنساني ثابت ومستمر، منذ وقت بعيد، وهو مسمى يقوم على الاتساق. قيل لك إنه يتعين عليك أن تكون من أرباب الحرف حتى تبني سفينة، ولكنني أقول لك: أنت لست بحاجة وحسب إلى أن تكون من أرباب الحرف، بل لست بحاجة إلى أي سفن أصلاً. فساكن الجزر لا يحتاج إلا إلى مراعاة عدد محدود من القواعد البسيطة كي يستمر على قيد البقاء، ويظل جزءًا لا يتجزأ من المجتمع. وعن طريق إعمال حاسة التمييز التي فُطر عليها جميع البشر، دون استثناء، يستطيع أن ينال كل ما يصبو إليه على هذه الجزيرة – وهي تعد بمثابة وطننا وتركتنا وتراثنا – التي يشترك الجميع في ملكيتها!".

وبعد أن حاز هذا الحكيم البليغ، قدرا كبيرًا من الاهتمام بين ناسه، شرع وقت ذاك في "إقامة الدليل" على رسالته بقوله:

" إذا كان للسفن أو للسباحة أي جدوى، فلتتفضلوا بتمكيننا من رؤية السفن التي قامت بالرحلة ثم عادت أو السباحين الذين رجعوا إلى بلادهم!".

وكان ذلك بمثابة تحدٍّ للمعلمين، الذين لم يتمكنوا من مجابهته. وكان التحدى مستنداً إلى ادعاء لم يستطع القطيع الذى يستبد به الذهول أن يرى وقت ذاك فساده. ولعلك ترى كيف أن السفن لا تعود أبداً من الطرف الآخر للدنيا، وأن السباحين، عندما يعودون إلى أوطانهم فإن تغييراً جديداً يكون قد اعتراهم، وهو الأمر الذى يحول دون رؤية الحشود الغفيرة لهم.

إلاّ أن العوام يُلحون طلباً للبرهان الساطع.

وهنا رد الهاربون، فى محاولة لإقامة الدليل أمام أعين الثوار: "بناء السفن ليس سوى فن وحرفة فى نفس الوقت. ويعتمد إتقان هذه الخبرة ومزاولتها على أساليب فنية خاصة. وهذه الأساليب تشكل فيما بينها مهمة شاملة لا يمكن فحصها بالقطاعى، على نحو ما تطلبون. وتنطوى هذه المهمة على عنصر غير ملموس، نستطيع أن نطلق عليه اسم "البركة"، التى اشتقت منها كلمة "barque" (بارك) التى تعنى فى اللغة الفرنسية "مركب أو سفينة"، والكلمة تعنى فى الأصل "البراعة"، التى تستعصى على الظهور أمام ناظريكم."

وهنا صاح الثوار:

"فن، حرفة، شاملة، بركة هراء!."

وبالتالى علقوا فى أعواد المشانق كلَّ من استطاعوا الوصول إليهم.

قوبل هذا "العهد" الجديد على كل الجوانب بصفته عهداً للتحرر. فلقد اكتشف الإنسان أنه بلغ حقا سن الرشد! وشعر، على الأقل الآن، كما لو كان قد تحرر من المسئولية.

وسرعان ما اكتسحت البساطة واليسر اللذان انطوى عليهما المفهوم الثورى معظم طرق التفكير الأخرى. ولم يمر وقت طويل قبل أن يغدو ذلك حقيقة أساسية فى نظر الجميع فلم يستطع أن يطعن فيها أى عاقل. وتشير كلمة "عاقل"، بطبيعة الحال هنا، إلى كل شخص يتوافق مع النظرية العامة ذاتها، تلك التى يقوم عليها الآن المجتمع.

ويسّـر ذلك وصف الأفكار التى تتعـارض مع الفكرة الجـديدة بأنهـا لامـعقـولة. وأصبح كل مـا هو لاعقلى شـراً. وبالتـالى صـار لزامًا على الفـرد، حتى ولو طوى بين جوانحه بعض الشكوك، أن يكْبتها أو يصْرفها عن ذهنه، فلقد صار عليه أن يبدى، مهما كلف الأمر، عاقلاً أمام الآخرين.

ولم يكن عصيا عـلى المرء أن يكون عـاقلاً، إذ لا يكلفه ذلك أكثر من الامتثال لقيم المجتمـع. وعـلاوة على ذلك تراكمت الأدلة على مقدار الصـواب فى العقلانيـة، طالما لم يفكر المرء فيما وراء الحياة على الجزيرة.

وكان المجتمع قد خلق وقت ذاك توازنًا حكم علاقـاته، بشكل مؤقت، داخل نطاق الجـزيرة. وبدا وقـد وفَّر تكامـلاً مـقبـولاً من الناحيـة الظاهرية، فى مـرآة نفسـه. وغـدا المجتمع يقوم على العقل بالإضـافة إلى العاطفة، الأمر الذى جعلهمـا يبدوان، همـا معًا مقبولين. ولقد سمـح هذا المجتمع بأكل لحوم البشر، على سـبيل المثال، استنـاداً إلى أسس عـقلانيـة؛ إذ اكتـشف أن لحم البـشر قـابل للأكل. ولما كـانت القـابلية للأكل تـعد إحدى خصـائص الطعام المقبول، فلقد أصبح الجسم الإنسـانى طعامًا. وفى سبيل التعويض عن مثالب مثل هذا الاستدلال، اتجه التفكير إلى بديل مؤقت. فرض المجتمع سيطرته، على هذه العـادة، فى نطاق مـصـالح المجـتـمع. وكـانت الحلول الوسط بمثـابة العـلامة التـجـارية المسـجلة للتـوازن المؤقت. ومن وقت لآخـر، كـان أحدهـم يلمح إلى حل وسط جديد، وأدى الصراع بين العقل والطموح والمجتمع إلى قيام أعراف اجتماعية جديدة.

ولما لم تجد مـهارات بناء السفن مـجالاً واضـحًا للتطبيق فى هذا المجتمـع، فلقد انزلقت هذه الحرفة، بسـهولة كبيرة، كى تصبح فى عداد أعمـال العبث. فلم تكن هناك حـاجة إلى المراكب ـ ولم تعد هناك أي وجهة أمامـها كى تشق طريقها إليها. فالعواقب التى تترتب عـلى افتراضـات معينة تسـتطيع "إثبات" صحـة هـذه الافتراضـات. وهـذا ما يطلق عليه اليقين الزائف، وهو البديل المطروح لليقين الحقيقى. وهذا هو ما نتعامل وفقًا له فى حياتنا اليومية، عندما نفترض أننا سوف نعيش يوما آخر. ولكن سكان جزيرتنا وسّعوا تطبيقه كى يشمل كل شىء.

ويستطيع قيدان أو مدخلان فى *"الموسوعة العالمية للجزر"* أن يكشفا لنا النحو الذى تسير وفقه العملية. فخلال تقطير علماء الجزيرة لحكمتهم من الغذاء العقلى المتاح أمامهم فى موطنهم، توصلوا، حقا وصدقًا، إلى هذا النوع من الحق:

**سفينة ، استياء:**

وسيلة خيالية ادعى المحتالون والمخادعون أنهم يستطيعون خلالها أن "يعبروا المياه"، وهو الأمر الذى قام دليل علمى على أنه لا يزيد ولا يقل عن محض عبث.. فليس هناك مواد معروفة على الجزيرة تأبى نفاذية الماء، مما يجعلها صالحة لبناء مثل تلك السفينة، بصرف النظر عما إذا كانت هناك وجهة تنطلق إليها فيما وراء الجزيرة أم لا. وغدت الدعوة إلى "بناء السفن" بمثابة جريمة جسيمة بموجب المادة رقم ١٧ من القانون الجنائى القسم الفرعى "جى" المعنون بـ "حماية السذج". وغدت هذه الدعوة: هوس بناء السفن، شكلاً متطرفًا من أشكال الهروبية الذهنية، التى تعد عرضًا من أعراض عدم التكيُّف. و خضع المواطنون جميعًا لالتزام دستورى بإخطار السلطات الصحية، إذا اشتبهوا فى إصابة أحدهم بهذه الحالة المأسوفة.

انظـر: سباحة، انحرافات ذهنية، جريمة (جسيمة)

قراءات : سميث. جيه.، لماذا يستحيل بناء "السفن"، دراسة بجامعة الجزيرة رقم ١١٥١

**سباحة :**

بغيضة. طريقة، من المفترض أن تحرك الجسم خلال الماء مع الحيلولة دون غرقه، وذلك بغية الوصول، بصفة عامة، إلى موضع خارج نطاق الجزيرة. ويضطر "الطالب" الذى يدرس هذا الفن البغيض أن يخضع نفسه لطقس غريب. ففى الدرس الأول يجد لزامًا عليه أن ينبطح على الأرض، ويأخذ فى تحريك ذراعيه ورجليه تلبية للأوامر التى

يصدرها إليه "معلم". ويستند المفهوم بأسره هنا إلى الرغبة التى تستبد بأولئك الذين ينتحلون صفة "المعلِّمين" أو "المدربين" فى السيطرة على ما هو ساذج فى العصور البربرية. ولقد أخذت هذه الطقوس أو الشعائر، فى الآونة الأخيرة شكل الهوس المزمن.

انظر: سفينة، هرطقات، فنون زائفة.

قراءات : براون. دبليو، جنون السباحة الأعظم. سبعة مجلدات. معهد البصيرة الاجتماعية.

وكانت الكلمتان "استياء وبغيض" تستخدمان على الجزيرة لكى تعنيا أى شىء يتعارض مع العهد الجديد الذى عرف هو نفسه باسم "المتعة". فالفكرة الكامنة وراء كل ذلك تتلخَّص فى أن يقوم الناس بإمتاع أنفسهم، داخل نطاق الحاجة العامة لإرضاء الدولة. ولا يخرج معنى الدولة هنا عن كل الناس.

ولذلك فليس من المستغرب أن تملأ فكرة الرحيل عن الجزيرة - بحد ذاتها - معظم الأهالى بالرعب. وعلى نفس المنوال فإننا نلاحظ خوفًا عميقًا يستبد بالسجناء الذين يهم سجانوهم بإطلاق سراحهم، بعد أن يكونوا قد قضوا مدة طويلة وراء القضبان. فالعالم خارج نطاق السجن غامض ومجهول ويحمل فى طياته مخاطر لا علم لأحد بمداها.

إلا أن الجزيرة لم تكن، مع ذلك، سجنًا. لكنها كانت بمثابة قفص قضبان غير منظورة، غير أنها أشد فعالية، بما لا يقاس، من أى قضبان ظاهرة للعيان.

وبمرور الوقت غدا مجتمع الجزيرة مركَّبًا أكثر فأكثر، ونستطيع أن ننظر إلى عدد محدود، ليس إلا، من ملامحه البارزة. أصبحت آدابه غنية. فعلاوة على المؤلفات الثقافية، ظهرت كتب عديدة تفسر قيم الأمة وإنجازاتها. ونشأ أيضا نسق من القصص الرمزية التى تصور كم كانت الحياة لتغدو مرعبة لو لم ينظم المجتمع نفسه وفقا للنموذج الحالى الذى يبعث الطمأنينة فى الصدور.

من وقت لآخر حاول المدربون أن يساعدوا المجتمع ككل على الهروب. وضحى القباطنة بأنفسهم في سبيل إعادة بناء مناخ يوفر لبنَّائى السفن الذين كانوا قد

حجبوهم وقت ذاك عن الأعين أن يعودوا إلى استئناف حرفتهم. وقد فسر المؤرخون وعلماء الاجتماع كل هذه الجهود فى ضوء الشروط التى تسود على سطح الجزيرة، دون التفكير فى وجود أى اتصال بين هذا المجتمع المغلق وبين الخارج. وسهُل على كثيرين، بصورة نسبية، أن يصدروا تفاسير مقبولة ظاهريا لكل شىء على وجه التقريب. ولم ينطوِ الأمر على أى مبدأ أخلاقى، نظراً لأن العلماء واصلوا دراستهم بإخلاص نادرٍ لما بدا صحيحاً. وطرحوا هذا السؤال: ماذا فى طوعنا أن نفعل أكثر من ذلك؟، وهو ما يتضمن خلال كلمة "أكثر" أن البديل قد لا يزيد عن مجهودٍ كمىٍ فحسب. أو تساءلوا فيما بينهم: ماذا فى وسعنا أن نفعل غير ذلك؟ على افتراض أن الجواب على كلمة "غير" - شىء مختلف.

وتمثلت المشكلة الجوهرية التى واجهتهم فى افتراضهم أنهم قادرون على صوغ الأجوبة، وتجاهلوا الحقيقة التى تقول إن الأسئلة تنطوى فى كل جزئية من جزئياتها على أهمية توازى الأجوبة ذاتها.

وبطبيعة الحال حاز سكان الجزيرة نطاقاً عريضاً مما يستطيعون أن يفكروا فيه وأن يعملوه داخل جزيرتهم. وأعطى تنوع الأفكار والاختلاف فى الآراء انطباعاً بسيادة حرية الفكر. وقوبل التفكير بالتشجيع، طالما لم يكن من ذلك النوع العبثى.

وُسمح بحرية التعبير. ولكنها كانت قليلة الفائدة بدون تطور الفهم، وهو ما لم يواصله أحد.

و صار لزامًا على عمل البحارة وإبراز دورهم أن يأخذا مسالك متنوعة بالتناغم مع التغيرات التى تدخل على المجتمع، وهو الأمر الذى جعل حقيقتهم أكثر بلبلة عن ذى قبل أمام التلاميذ الذين يحاولون اقتفاء آثارهم من وجهة نظر الجزيرة.

وسط كل تلك البلبلة، مالت حتى القدرة على تذكر وجود إمكانية للهروب إلى أن تصبح فى بعض الأحيان عقبة كئوداً. إلا أن انتعاش الوعى باحتمال الهروب لم يعد مقصوراً على شخص دون آخر، فلم يطف بخيال الذين تعلقوا بالأمل فى الهروب فى

غالب الأحيان، أى بديل آخر. ولكن مجرد وجود مفهوم غامض للإبحار لم يكن لينطوى على أى جدوى دون توجيه. ولما كان أشد بناة السفن شوقًا أنفسهم قد تلقوا دُربة عالية على الاعتقاد بأنهم تملَّكوا بالفعل ذلك التوجيه المنشود، وبأنهم بلغوا سن الرشد، فلقد استاءوا من كل من يلمِّح إلى أنهم قد يكونون بحاجة إلى بعض الإعداد.

وحالت الروايات الغريبة عن السباحة وبناء السفن، فى غالب الأحيان، دون إمكانيات التقدم الحقيقى. ووقع جانب كبير من المسئولية فى هذا الشأن على أنصار السباحة الزائفة أو السفن الخرافية، وهؤلاء لم يكونوا سوى باعة جائلين وفروا دروسًا لمن لم تشتد أعوادهم بعد حتى يستطيعوا السباحة وفقرات حول السفن التى لا يقدرون على بنائها.

وكانت احتياجات المجتمع قد رفعت فى الأصل بعض أشكال الكفاءة وطرق التفكير التى تطورت حتى أصبحت تعرف باسم "علم" إلى مستوى الضرورة التى لا مندوحة للمجتمع عنها. وفى نهاية المطاف تعدى هذا النهج الجديد حقا بالإعجاب – وأصبح بشكل ضرورة أساسية فى مختلف المجالات التى قبلت تطبيقه – نطاق معناه الأصلى.

وسرعان ما امتد، ذلك النهج الذى وُصف بـ "العلمى"، فى أعقاب ثورة "المتعة" حتى شمل جميع أنواع الأفكار. وفى النهاية أصبحت الأشياء التى تستعصى على الاندراج داخل حدوده، تُعرف بأنها "غير علمية"، وهى عبارة أخرى تترادف بسهولة ويسر، مع كلمة "سيئ". وبذلك أُسرت الكلمات، دون علم أحد، ثم سلكها آسروها، بصورة تلقائية، فى سلك العبودية.

وفى ظل غيبة موقف ملائم، مثَّل أناس يُتركون وشأنهم فى غرفة انتظار فينكبون، بشكل محموم، على قراءة المجلات، انهمك سكان الجزيرة، فى البحث عن بدائل للإنجاز الذى كان بمثابة الهدف الأصلى(وفى حقيقة الأمر الهدف الأخير) لتجربة النفى التى عاشها مجتمع الجزيرة.

واستطاع البعض أن يحوِّلوا انتباههم بقدرٍ متفاوتٍ من النجاح نحو الالتزامات العاطفية بصورة رئيسية، وكانت هناك مجالات متعددة للعاطفة، ولكن دون مقياس مناسب لقياسها. وقد نظر سكان الجزيرة إلى كل عاطفة بصفتها "عميقة" أو "غويطة"، وفى سائر الأحوال، ومهما كانت "ضحلة" فهى أكثر عمقًا من عدمها. فالعاطفة، التى كانت قادرة فى رأيهم، على دفع الأهالى إلى إتيان أشد الأعمال البدنية والذهنية المعروفة، جسارة، حازت بصورة تلقائية، صفة "عميقة".

وأخذ الأهالى، فى غالبيتهم، يحددون لأنفسهم أهدافًا يعملون على بلوغها، أو تركوا الآخرين يحددونها لهم. فقد يتبعون شعائر عبادة معينة ثم يتركونها إلى أخرى، وقد يسعون وراء المال، أو الشهرة الاجتماعية. وأخذ بعضهم يعبد أشياء معينة ويستشعرون أنهم بذلك أرقى من الآخرين كافة. بينما شرع آخرون يظنُّون، خلال التنصل مما استقر فى روعهم يومًا أنه العبادة الحقة، وأنهم نبذوا عبادة الأصنام، وصار فى طوعهم بالتالى أن يُنزلوا الآخرين جميعًا إلى موضع السخرية والاستهزاء.

وبمرور القرون، غصت الجزيرة بأنقاض الطقوس والشعائر. وكانت هذه الأنقاض أسوأ من الأنقاض العادية، إذ انفردت هذه بامتلاكها خاصية التجدد الذاتى. فلقد أخذ حسنو القصد وغيرهم من الناس فى دمج العبادات وإعادة دمجها، كى تعود إلى الانتشار مرة أخرى. وشكل هذا العمل بالنسبة إلى الهاوى، وكذلك المثقف على حد سواء، منجمًا من المواد الأكاديمية أو "التأهيلية" initiatory، الأمر الذى وفَّر إحساسًا مريحًا بالتنوع.

وانتشرت منشآت فاخرة لإشباع "رغبات" محدودة. وامتلأت الجزيرة عن آخرها على وجه التقريب بالقصور والنُّصب والمتاحف والجامعات ومعاهد التعليم والمسارح و"إستادات" الألعاب الرياضية. واستشعر سكان الجزيرة الفخر بهذه العطايا، وربطوا بين كثير منها، بصفة عامة، وبين الصدق، مع أن الكيفية التى تم خلالها هذا الربط على هذا النحو بالتحديد، غابت عنهم جميعًا، على وجه التقريب.

وارتبط بناء السفن مع بعض أبعاد هذا النشاط، ولكن بطريقة ظلت مجهولة للجميع، اللهم إلا فيما ندر.

ورفعت السفن أشرعتها بصورة مستترة، وواصل السباحون تعليم السباحة.

إلا أن الظروف على الجزيرة لم تفعم صدور هؤلاء الأهالى البالغى الإخلاص بالفزع. ففوق كل شيء، كانوا هم أنفسهم قد نشأوا وشبُّوا فى نفس المجتمع، وتربطهم عرى لا تنفصم سواء به أو بمصيره.

لكنهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يقوا أنفسهم من الحدب الذى يخصهم به مواطنوهم وشركاؤهم فى الجزيرة. وحاول بعض الأهالى "العاديين" من سكان الجزيرة أن ينقذوهم من أنفسهم. وحاول آخرون أن يقتلوهم، لسبب آخر يتمتع بنفس الدرجة من السمو. وسعى البعض الآخر، بتلهف شديد، حتى إلى تقديم يد العون لهم، ولكنهم لم يعثروا لهم على أثر.

وجاءت كل ردود الفعل هذه لوجود السباحين نتيجة لنفس السبب، بعد "فلترته" أو "ترشيحه" عبر مختلف أنواع الأذهان. وهذا السبب يتمثل فى أن أيا من كان، لم يعرف الآن ما هو السبَّاح فى حقيقة الأمر، ولا ماذا يصنع، ولا أين يمكن العثور عليه.

ولما أصبحت الحياة على الجزيرة شيئًا فشيئًا أكثر تحضراً، نهضت صناعة غريبة حقا ولكنها منطقية. وكانت منذورة لتبديد الشكوك فى صحة النظام الذى يعيش وفقه المجتمع. ونجحت هذا الصناعة فى استيعاب الشكوك التى تثور حول القيم الاجتماعية عن طريق الضحك منها أو تعريضها للسخرية. وكان بوسع هذا النشاط أن يرتدى وجهًا حزينًا أو سعيداً، ولكنه غدا فى الحالتين بمثابة شعيرة متكررة. ومع أنها كانت صناعة قيمة من الناحية الإحتمالية، فإنها حُرمت فى غالب الأحيان من أداء وظيفتها الخلاقة الحقيقية.

وشعر الأهالى، بعد أن سمحوا لشكوكهم أن تجد لنفسها تعبيراً مؤقتًا، بأنه سوف يكون فى مقدورهم، بطريقة أو بأخرى، أن يخففوا غلواءها وأن يطهِّروها من شوائبها

وأن يحاولوا استرضاءها. وغدا الهجاء خرافة تفيد معنى محدداً، حقا صادفت الخرافة القبول، لكن أحداً لم يستطع لها هضماً. وجاءت المسرحيات والكتب والأفلام والقصائد والهجائيات اللاذعة كوسائل معتادة لإحداث هذا التطور، على الرغم من امتداد قسم بارزٍ منها إلى المجالات الأكثر عمقًا كالمجال الأكاديمى. وبدا الأمر عند كثيرين من سكان الجزيرة أن اتباع هذه العبادة دون العبادات الأقدم يعد عملاً أكثر تحرراً وأكثر حداثة أو تقدمية.

هنا وهناك كان لا يزال فى طوع أحد المرشحين أن يقدم نفسه إلى معلم للسباحة، كى يعقد صفقته. وفى العادة كان الجدل الذى يكاد يرقى إلى نمط متقولب يجرى على هذا النحو:

- أود أن أتعلم السباحة.

- هل تريد أن تعقد صفقة خلالها؟

- لا. كل ما فى الأمر أننى مضطر إلى أخذ طن الكرنب الذى يخصنى.

- أى كرنب؟

- الغذاء الذى سأحتاج إليه على الجزيرة الأخرى.

- هناك غذاء أفضل.

- لا أعرف ماذا تقصد. ليس فى وسعى التأكد. لا بد أن آخذ كرنبى!

- إذن لن يكون فى وسعك أن تسبح، لسبب. أنت تنوى حمل طن من الكرنب!

- إذن لن يكون فى وسعى أن أرحل. أنت تسميه حِملاً، ولكننى أطلق عليه غذائى الأساسى.

- افترض، على نحو ما تقول إحدى الخرافات، أننا نقول ليس "كرنباً"، بل "افتراضات" "أفكار مدمرة"؟

- سوف أحمل كرنبى إلى مدربٍ آخر يستطيع تفهُّم احتياجاتى.

و بعد:

هذا الكتاب يدور حول بعض السباحين وبعض بنائى السفن، وأيضاً حول بعض الآخرين الذين حاولوا اقتفاء آثارهم، بدرجة أو أخرى من النجاح. لم تنته الخرافة بعد، لأن هناك من لا يزال من الناس يعيش على الجزيرة.

يستخدم الصوفيون شفرات متنوعة فى سبيل حمل ما يقصدون من معان. أعد ترتيب اسم المجتمع الأصلى – El Ar – تجده أصبح – Real – ولعلك لاحظت فى السياق أن الاسم الذى تبناه الثوريون – Please – هو نفس كلمة – Asleep – ولكن بترتيب آخر لحروفها.

الفصل الثانى

# الخلفية

## - ( أ ) المسافرون والأعناب

هناك ثلاثة أشكال للمعرفة: الأول المعرفة الدنيوية، وهى لا تتجاوز اكتساب المعارف، والمعرفة الدينية، وتقوم على الامتثال للأحكام، ومعرفة الصفوة، تلك التى تعتمد الرقى الذاتى.

القطب «الهجويرى» فى كتابه «كشف المحجوب»

تحكى إحدى القصص التى وردت فى "خرافات "إيسوب" أن "خُلْداً" صغيراً ذهب إلى أمه وقال لها إنه يستطيع أن يرى. والآن، وكما يعرف معظم الناس فإن حاسة البصر مفتقدة فى المعتاد عند هذا النوع من الحيوانات. وهنا قررت الأم أن تختبر ابنها. وبالتالى وضعت أمامه قطعة من البخور أو "اللبان الدكر" وسألته عما يرى تحت أنفه.

أجاب الخلْد الصغير:

- حجر.

و هنا ردت عليه:

- أنت لست أعمى فحسب، بل فاقداً حاسة الشم أيضاً.

لا يوفر المعنى السافر لهذه الخرافة بالذات كثيراً من التميُّز الذى يستحقه "إيسوب"، وهو الفيلسوف اليونانى الذى درج الصوفيون على تبجيله، بصفته معلماً عمليا فى إطار تقاليد سحيقة من الحكمة المكتسبة خلال المران الواعى للذهن والبدن والإدراك. ولو أن كثيراً من التلاميذ لمسوا قصوراً معينًا فى بعض مبادئ الأخلاق (فى الواقع حواش سطحية) فى خرافات "إيسوب".

ونستطيع تحليل القصة ونقف على معناها العميق، إذا ما حزنا بعض الإلمام بالتقاليد الصوفية ونهج هذه التقاليد فى استشفاف المعانى المستترة فى الأدب.

تكتب كلمة "خُلد" باللغة العربية بنفس الطريقة التى تكتب بها الكلمة التى تعنى : الأبد والفردوس والفكر والذهن والروح، وفقا للسياق الذى ترد فيه. ونظراً لأن اللغة العربية تكتفى من الكلمة هنا بحروفها السواكن دون الصوائت، فلا سبيل لتحديد أى معنى من المعانى يقصدها الكاتب، إذا ما قُرئت بمعزل عن جملتها. وإذا ما استخدمت هذه الكلمة فى الشعر فى إحدى اللغات السامية ثم قام بترجمتها إلى اللغة اليونانية أحد الذين لا يعرفون المعانى المختلفة التى تحملها الكلمة، فإن الجناس هنا سوف يسقط.

ولكن لماذا الحجر بالذات والبخور؟ ذلك لأن التقاليد الصوفية تقول إن "موسى" (وهو قائد لشعبه) جعل قطعة من الحجر تفوح منها رائحة زكية كالمسك"(الحكيم "سنائى" فى كتابه "جنينة الصدق المسوَّرة").

و"موسى" يرمز لـ "فكر قائد"، يحوِّل شيئًا غير حى وغير نشط، كما يظهر للعيان، إلى شىء "طيب الرائحة كالمسك"، شىء نستطيع أن نقول عنه: يحوز على وجه التقريب حياةً من نوع خاص فى حد ذاته.

قصتنا تكشف لنا الآن أن "أم " الفكر (أصله ورحمه وصفته الأساسية) تقدم "بخوراً"( وهذه تجربة غير ملموسة للذهن: وعاء الفكر). ونظراً لأن الفرد (الخُلد) يركز هنا على "البصر" (يحاول تطوير ملكاته ولكن فى اتجاه خاطئ) فإنه يفقد حتى القدرة على استعمال تلك الملكات التى كان يتمتع بها.

والإنسان، فى نظر الصوفيين، عوضاً عن الإبحار داخل نفسه بطريقة خاصة كى يصل إلى الارتقاء ويحوزه، تراه يبحث عنه فى الخارج وبالتالى يسير وراء الأوهام (أنساق ميتافيزيقية طُوِّرت بشكل خاطئ)، تلك الأوهام التى تعوقه فى حقيقة الأمر.

تُرى ما هى القدرات الكامنة داخل "الخُلد"؟

نستطيع الآن أن ننظر فى مجموع الكلمات التى تنحدر من الجذر الثلاثى "خ ل د" رهن الحديث:

| | |
|---|---|
| خلد | = دام واستمر طويلاً . |
| خلَّد | = سبب الدوام لشىء . |
| أخلد | = مال نحو، لازم بإخلاص(صديق). |
| خُلد | = أبد، فردوس، استمرار. |
| خُلد | = حيوان صغير (بطل قصتنا) فأر الغيط، قبرة (طائر). |
| ُخلد | = فكر، ذهن، روح. |
| الخوالد | = جبال، صخور، ركائز (لقدرٍ على النار). |

يرى الصوفى أن هذا التجمُّع للكلمات حول جذر أساسى يحمل أساسيات لتطور الإنسانية اللاحق، فهذا التجمُّع يكاد يرقى إلى مستوى خريطة للصوفية. فالخلْد، فى ظل صدفة محضة، يمكن أن يقع عليه الاختيار باعتباره رمزاً للذهن البشرى أو الفكر بصفة عامة. ففى نفس الذهن نجد الأبد والاستمرار والدعم. والصوفية مهمومة بتجديد الوعى الإنسانى خلال مصدره الكائن فى الذهن، والإخلاص فى العلاقة مع الآخرين يعد عنصراً أساسيا فى أداء هذه المهمة.

وبناء عليه فقصة "إيسوب" لا تعنى، كما قد يظن المفسرون، أنه يسهل كشف المخادع. ولست أحتاج إلى نفى أن هذه القصة يمكن أن تكون قد أدت هذه الوظيفة

المنسوبة إليها على امتداد قرون. ولكن ورود البخور و"الخلد"، بالإضافة إلى التقاليد الصوفية يُشير إلى أن هناك أسراراً معينة مستترة فى كلمات مثل تلك التى استعملها "إيسوب"، وهو الأمر الذى يساعدنا فى فض ترباس الباب. وإذا أمعنا النظر فى عدد كبير من المواد الأدبية والفلسفية فى هذا الضوء، فإننا لا نجد مفراً من استرجاع الرسالة التى توفِّر "جلال الدين الرومى" نفسه، على توصيلها إلينا، فهو كاتب خرافات عظيم ـ مثل "إيسوب" – عاش فى آسيا الصغرى. وهو أى "جلال الدين الرومى" يقول إن القناة ذاتها قد لا ترتوى، لكنها تقوم بوظيفة حمل الماء إلى العطشى. ولعل أولئك الذين يشغفون بهذا التأويل للرمزية التى تنطوى عليها قصة "الخُلد" قد يستشعرون، بحق، أن الحكمة الخالية من الهموم التى تختزنها خرافات "إيسوب" كانت بمثابة الوسيط الذى حمل إلينا الغذاء الروحى الذى نجده الآن فى ثناياها.

عاش "جلال الدين الرومى" بعد "إيسوب" بنحو ألفىْ سنة، وقال: "القصص، سواء أكانت خيالية أو غير ذلك تلقى ضوءاً على الصدق".

لسنا بحاجة إلى المضى قدماً فى أغوار اللغة العربية نفسها بصفتها المنبع الفعلى للنسخة السامية التى خرجت منه قصة "إيسوب" هذه، إلا أن هذه اللغة تعيننا كأداة، وذلك لأنها، وكما برهن فقهاء اللغة، حافظت بروابط وطيدة على كلمات يمكن تجميعها وفقاً لنمط بدائى، تلك الكلمات التى لحق معانيها تشوُّه كبير فى اللغات السامية الأخرى.

هناك فى الغرب، مثلما هو الحال فى الشرق، أمثلة متعددة إلى حد كبير، لتبلور مماثل، للتعاليم فى الآداب والشعائر والعقائد الفولكلورية. ويعد كثير من هذه الظواهر تافهة: مثل النكات التى تُنسب إلى "نصر الدين"[=جحا] و"جو ميلر" وغيرهما، تلك التى يطالعها القارئ لقيمتها الاسمية وحسب. وكثير من شعر "عمر الخيام"، الذى قصد منه أن يدفع قارئه إلى التفكير، بكل جلاء، عن طريق إنزال الحياة الإنسانية إلى مستوى العبث، حمله البعض على معناه السطحى كى ينتهوا إلى أن "الخيَّام" كان "متشائماً". والكتابات الأفلاطونية التى هدفت وفقاً لما يراه الصوفيون، إلى تبيان

محدودية المنطق الصورى وسهولة الوقوع إذا قبلناه دون تمحيص، فى تعليل زائف، ارتآها آخرون معيبة، ليس إلا. وفى بعض الحالات، كما فى حالة "إيسوب" لا تزال القناة تحمل الماء، على الرغم من أن ما من أحد يُقر بأنها قناة. وفى إطار صيغ أخرى نجد الناس يواصلون أداء طقوس شعائر تفتقر إلى أى معنى، وهى طقوس وشعائر ظلوا يسبغون عليها طابعًا عقلانيا حتى إنها لم تعد تمتلك أى دافع حيوى داخلى، ولم يبق لها فى حقيقة الأمر، من مسوغ سوى التشبث بأستار الماضى السحيق. ويقول الشاعر الصوفى الكبير "جامى" عنهم: "السحابة الجافة التى لا تحمل بخارًا لا تستطيع أن تمنح مطرًا". ومع ذلك فمثل هذه العبادات التى لا تُعد أكثر من نسخ مقلَّدة فى الغالب للنزعات الرمزية المنظَّمة بصورة فائقة، والمبنية على التناظر الشعرى، خضعت للدراسة الجادة. فالبعض يعتقد أنها تحتوى على حقائق ميتافيزيقية وسحرية معينة، والبعض الآخر يرى أنها تنطوى على أهمية تاريخية.

فى الحالات التى تتابع فيها عبادة ما أو رهط من الناس، موضوعًا رُسمت حدوده فى الأصل استنادًا إلى تجمعات حول كلمة معينة، يغدو مستحيلاً أن نفهمها أو نقتفى أثر تاريخها، ما لم نعرف أن هذا هو ما حدث أصلاً. ونظرًا لأن اللغة العربية تحوز طبيعة رياضية على نحو فريد، ونظرًا لاختيارها إطارًا لتقديم معارف معينة إلى الشرق وكذلك إلى الغرب خلال العصور الوسيطة، فإنها تنطوى على أهمية قصوى فى هذه الدراسة.

وعود على بدء، فى ضوء المنهج الجبروى، أو شبه الجبروى، لتوليد الكلمات من جذر أساسى ثلاثى الحروف السواكن، فإن اللغة العربية تحوز بساطة كبرى، وهى البساطة التى لا يكاد يفهمها أحد ممن لا يعرفونها. وفى حالات عديدة نجد أنفسنا لا نتعامل إلا مع الكلمات، أى مع مجموعات من الحروف الساكنة، دون النحو grammar والنحويات syntax حتى مع الحروف العربية، وذلك لأننا نستطيع أن نرسمها كلها، بما يفى بغرضنا بالحروف اللاتينية، حيث نستبدل حرفًا بآخر، ونعدِّل، على أقصى تقدير هذا الحرف أو ذاك كى ينقل إلينا أى حرف كان من الحروف الأصلية.

وهذه الخطوة، فى جوهرها، ليست سوى فن جرى اللجوء إليه على نطاق واسع فى بلدان الشرق حيث تتغلغل الحروف العربية والحكمة الصوفية، ويلجأ إليها حتى من لا يملكون معرفة عميقة باللغة العربية. وهكذا اكتشف عدد من الشخصيات فى الشرق والغرب اللاتينى خلال العصور الوسيطة، أن اللغة العربية تقبل الاستعمال كشفرة خاصة[1].

ولقد استعمل الصوفيون العلاقة بين الوالد وطفله("الخلد" وأمه) كى يبيِّنوا الدربة على "الرؤية" الكاملة، علاوة على العلاقة القصوى بين الصوفى وبين "الرؤية" النهائية للحقيقة المجردة. ويرى الصوفى أن التجسد الدينى أو (الوثن) الذى يحمل هذه العلاقة، ليس سوى وسيلة تقريبية وثانوية لتصوير تجربة مر بها فرد أو مجموعة من الأفراد - أى تجربة دينية خالصة ترشدهم إلى الطريق الذى يقودهم نحو التحقق الذاتى.

> **«فالصوفى الكامل شخصية عظيمة، مبجلة، ويتمتع بالسمو، وعبر الحب والعمل والاتساق يصل إلى أعلى درجات الأستاذية أو درجة "القطب". فكل الأسرار تفتح مغاليقها أمامه، وترى كيانه كله وقد تشبع بالتألق السحرى، ويكون هو الدليل والمسافر معًا على طريق الجمال والحب والإدراك والقوة والتحقق اللانهائى، وهو الديدبان الساهر على حراسة خزائن الحكمة القديمة، وفاتح الطريق الذى يقود إلى أسمى الأسرار، وهو الصديق المحبوب الذى يسمو مجرد وجوده بنا، وهو الأمر الذى يدفع بمعنى جديد إلى قلب الروح الإنسانية».**

وهذا لا يعدو كونه إحدى صور الصوفى، وقد وصلتنا من كاتب معاصر لم يكن هو ذاته صوفيا، لكنه عاش بين أتباع طريق الحب.

على أن الصوفى يبدو شخصًا فى نظر الشخص الضال وقد تغيَّر، ولكنه يظل بالنسبة إلى الذين يملكون إدراكًا جوانيا هو نفسه، وذلك لأن شخصيته الأساسية تظل فى الداخل أى فى أغوار نفسه، وليس براه أو فى الخارج. ولقد قام، فى القرن السابع

عشر، أحد العلماء فى "كشمير" – التى استمرت لقرون من الزمان مركزًا للتعليم الصوفى – بما يمكن أن يُسمَّى حاليًا بمسحٍ شامل للخصائص العامة للأسرار الصوفية. وأقصد هنا "سراج الدين"، الذى تجوَّل فى البلدان المجاورة، وأخذه التجوال حتى بلغ "جاوة" (فى أندونيسيا) والصين والصحراء الكبرى، وخلال تجواله كان يتحدث مع الصوفيين ويجمع مأثوراتهم المدونة.

> يقول: الصوفى إنسان كامل. وعندما يقول "بين الورود كن وردة وبين الأشواك كن شوكة"، لا يشير هنا بالضرورة إلى السلوك الاجتماعى. فالصوفيون شعراء وعشاق. ووفقًا للأرض التى تنمو فيها تعاليمهم تراهم وقد أصبحوا جنودًا وإداريين أو أطباء. وطبقًا للأعين التى تقع عليهم قد يبدون وكأنهم سحرة أو باطنيون أو مشتغلون بفنون تستعصى على الفهم. ولو بجَّلتهم بصفتهم قديسين [=أولياء صالحين] فلسوف تستفيد من قداستهم، أما إذا اشتغلت معهم كزملاء، فلسوف تنعم بزمالتهم. فالصوفيون يرون فى الدنيا أداة حاذقة لصقل الإنسانية. وهم أنفسهم، بصفتهم (متوائمين) مع عمليات الخلق المستمر، يسعون إلى صقل أناس آخرين يتمتعون بالكمال. بعضهم يفصح والبعض الآخر يلزم الصمت، بعضهم يلجأ للارتحال دون أن يقر لهم ، فيما يبدو، قرار، وبعضهم الآخر يلزم القعود كى يعلِّم. ولكى تفهم الصوفى، يتعين عليك أن تستدعى للعمل قدرة ذهنية عالية، وهذه لا تخرج عن كونها قدرة على الحدس، هذه القدرة التى يحتقرها، فى العادة، عدوها اللدود، أى ذكاء الذهن المنطقى. وإلى أن تفهم اللامنطقية وما تنطوى عليه من معانى كاملة، تجنب لقاء الصوفيين، اللهم إلاَّ إذا احتجت منهم خدمات محدودة ومحددة وبديهية(٢).

ليس فى مقدور أحد أن يحدد معنى كلمة "صوفى" أو "صوفيين" بأى مجموعة واحدة من الكلمات أو الأفكار. كما يستحيل ذلك كذلك عن طريق صورة، متحركة وتحمل مختلف الأبعاد، على وجه الاحتمال. إلاّ أن "جلال الدين الرومى"، الذى يعد أكبر الأقطاب الصوفيين يشرح معنى الصوفى فيقول:

**"سكران دون خمر، شبعان دون طعام، مذهول، لا طعام ولا نعاس، ملك فى عباءة متواضعة، كنز فى ركام، لم يخلق أو يُقد من الهواء أو من الطين، ولا من النار أو الماء، فهو بحر بلا سواحل. يحوز مئات الأقمار ومئات السماوات ومئات الشموس. وهو حكيم خلال الحق الكلى - وليس عالمًا يستمد علمه من الكتب".(٣)**

*هل هو أحد رجال الدين؟ لا. بل هو أسمى، أسمى كثيرًا*". فهو متجاوز *لكل من الإلحاد والإيمان معًا - ترى ماذا تعنى الحسنة والسيئة بالنسبة إليه؟* هو مستتر خفى... *وعليك بالبحث عنه"!*

تخبرنا هذه الكلمات الأكثر شهرة والتى وردت فى "ديوان شمس تبريز" الراجع إلى القرن الثالث عشر، أن الصوفى باطنى، أى يختفى، يختفى [التكرار مقصود. المترجم] على نحو عميق، عن الأعين أكثر من أى معلم آخر فى أى مدرسة سرية. ومع ذلك فالصوفيون الأفراد يُعرفون بالآلاف على امتداد الشرق. وتجد مستوطناتهم منتشرة فى بلاد العرب والأتراك والفرس والأفغان والهنود والماليزيين.

وكلما حاول الباحثون اللحوحون فى العالم الغربى استكناه أسرار الصوفى، غدت مهمتهم معقدة لدرجة ميئوس منها. إذ إن جهودهم تتشتت، بذلك، فى مجالات عديدة تتراوح بين الباطنية واللغة العربية والاستشراق والتاريخ والفلسفة وحتى الآداب بشكل عام. فـ "السر - فى عبارة صوفية - يحمى نفسه بنفسه. ولا يستطيع أحد الاهتداء إليه إلا بروح العمل وخلال أدائه" .

وهذا بروفيسور رفيع الشأن لعلم الآثار، قد يكون أعظم حجة لا يزال يعيش بين ظهرانينا فى الغرب فى "الصوفية" - وكذلك لأنه صوفى هو نفسه وليس لمجرد كونه أكاديميا.

قد ينظر الشخص العادى فى الشرق، وسواء أكان رجلاً أم امرأة، إلى الصوفى، مثلما قد يتخيل الغربى ما الذى ينبغى أن يكون عليه "المتصوف الشرقى". شخص مزود بقدرات ماورائية [=خارقة] supernatural ووارث لأسرار وصلت إليه خلال أجيال لا تحصى، رمزىٌ الحكمة وسرمديُّها. ويستطيع الصوفى أن يقرأ أفكارك، وينتقل من مكان لآخر فى ومضة خاطفة، وعلى علاقة مستمرة وخصوصية مع أمور من عوالم أخرى.

ويعتقد كثيرون أن الصوفيين يتمتعون بقدرات خاصة على شفاء المرضى، وهناك أكثر من شخص سوف يسرون إليك أنهم شفوا بنظرة واحدة أو بطريقة أخرى غير مفهومة على أيدى صوفيين(٤). كما يعتقد آخرون أن الصوفيين يبرعون فى الإنصات لـ "هواتف" مختارة: وتشير الأصابع إلى عديد من الأشخاص كأدلة حية على ذلك. وهم يرتكبون، هكذا يمضى الجدل، أخطاء أقل كثيراً من غيرهم من الناس، وهم يعرضون للأشياء بصورة تختلف عن أى شخصٍ آخر. ومع ذلك نجد أن الأحداث تؤكد صحة ما يقدمون عليه من أفعال. وهذه الحقيقة يكمن تفسيرها فى امتلاكهم لنوع من المعرفة القبْلية. والأمر الذى يرسخ عندهم اعتقاد بأنهم يساهمون فى تطوير البشرية إلى مراتب أعلى.

وإذا كانت المعتقدات الشعبية، التى ربما تشمل ما يرقى إلى تقديس الأولياء [=القديسين] فى سائر أنحاء الشرق الأوسط، قد مضت أشواطًا بعيدة المدى إلى حد يكاد يشارف الشطط، فإن الأساطير والكرامات التى ينسجها الذين ينتمون إلى العقائد كافة حول الشخصيات والأقطاب من الصوفيين تتفوق عليها فى هذا الصدد. فالصوفيون القدماء يستطيعون المشى على صفحة الماء، ويصفون أحداثًا تقع على بعد آمادٍ شاسعة، ويخْبرون الحقيقة الصادقة للحياة، بل أكثر من كل ذلك بنفس الروح. وعندما يتحدث أحد "الأقطاب" فإن مستمعيه يستشعرون غبطة باطنية طاغية وقوة

سحرية تتفجر فى أعماقهم، وحيثما توجه الصوفيون، لا يلبث الروحانيون من كل النحل، الذين يتمتعون فى الغالب بصيت عال، طويلاً قبل أن يصيروا تلاميذ لهم، ويحدث هذا أحيانًا دون أن يتفوه "القطب" بكلمة واحدة.

وفى العالم المادى يأتى صعود الصوفى استنادًا إلى جهده وقدرته على الإبداع، ونراه وقد حظى بالقبول بصفة عامة فى ضوء إنجازاته الفردية. ويرى الكثيرون أن الفتوحات الفلسفية والعلمية التى توصل إليها الصوفيون قد نتجت عن القوى الخاصة التى يتمتعون بها. وكثيرًا ما يجد الثيو-فلسفيون ( اللاهوتيون -الفلاسفة) أو المثقفون أنفسهم فى وضع غير مريح، ففى الوقت الذى يتعيَّن عليهم أن ينكروا، مرارًا أرجحية أى شكل خاص للوعى يكون فى متناول صفوة من هذا النوع بمجرَّد التوصل إليه، يصير لزامًا عليهم أن يقبلوا بأن الصوفيين أبطالٌ قوميون فى عددٍ من البلدان، وحاملون لمشاعل تطوير الآداب الكلاسيكية فى عدد آخر. وتقول التقديرات إن ما يتراوح بين عشرين إلى أربعين مليون شخص أعضاء فى مدارس صوفية، أو منتسبون إليها، فضلاً عن أن أعداد الصوفيين فى ازدياد مستمر.

وقد يكون الصوفى أحد جيرانك أو ذلك الرجل الذى يقف على الجانب الآخر من الشارع أو السيدة التى تقوم لك بأعمال المنزل أو أحد الذين يدخلون الخلوة من وقت لآخر، وقد يكون من بين الأغنياء أو الفقراء.

لا يستطيع أحد أن يبحر فى أغوار الصوفية بصفة كاملة من الخارج، ذلك لأن الصوفية تتضمن المشاركة والمران والتجريب. وعلى الرغم من أن الصوفيين وضعوا كتبًا بلا حصر، مما قد ينطبق على ظروف محددة، وقد يبدو أنها تتناقض الواحد مع الآخر، فإن أحدًا لن يستطيع إليها فهمًا أو يتوصل إلى معان لها أبعد من تلك السطحية، ما لم يكن من المطلعين على بواطن الأمور. فلقد درج الغرباء عن الصوفية على التوقف عند معانيها السطحية وحسب.

لاحظ كثير من الدارسين الذين بذلوا محاولة جادة فى سبيل فهم الصوفية، بمن فيهم البروفيسور "نيكلسون" الذى عانى طويلاً فى هذا السبيل ووفَّر للغربيين نماذج

للفكر الصوفى، صعوبة النفاذ إلى جوهر الصوفية خلال آدابها الشرقية. ولقد اعترف خلال تقديمه لمقتطفات من كتابات الصوفيين، أن كما هائلاً من هذا الفكر غريب وفريد من نوعه إلى الحد الذى يجعل من النادر أن تكشف الكتابات التى تحمله عن مغزاها الحقيقى، اللهم إلا لمن يمتلكون مفتاح الشفرة، فى الوقت الذى لن يتمكن فيه غير المطلعين على بواطن الأمور إلا فهمه حرفيا أو عدم فهمه بشكل مطلق.(٥)

و لقد صُمم كتاب مثل الذى بين يدى القارئ نفسه بطريقة صوفية، وذلك لأنه يلتزم بموجب التعريف أن يسير وفق نموذج صوفى، وليس نموذجًا تقليديا، وبناء عليه تكون مادته وطريقة التناول فيه من طبيعة خاصة، تأنف من التعامل معها وفق معايير مألوفة. ويعرف هذا المنهج باسم: "فرّق"، وبموجبه يعتبر الأثر فعالاً بفضل تعدديته.

تغدو، فى أمور الحياة العادية، أشكال معينة للفهم ممكنة بفضل التجربة. فالذهن البشرى، هو ما هو عليه نتيجة للمؤثرات التى يكون قد تعرّض لها، بالإضافة إلى قدرته على استخدام هذه المؤثرات . ويحدد التفاعل بين التأثير والذهن نوع الشخصية الإنسانية. وفى الصوفية تنخرط فى العمل هذه العملية العادية الذهنية والبدنية بصورة واعية. ويستشعر الجميع أن النتيجة الناجمة تكون أكثر كفاءة، وعوضًا عن أن تكون "الحكمة" مرتبطة بالزمن أو العمر أو الصدفة، تعد حتمية. ويشبِّه الصوفيون هذه العملية بالقياس بين البدائى الذى يأكل كل ما يصادفه والشخص القادر على التمييز الذى يأكل، وحسب، ما يكون صالحًا ومستساغًا.

وقد يكون من الغريب أن نحاول نقل معانى الفكر الصوفى وتطبيقاته خلال أسلوب تقليدى ومبسّط أو حوارى للأسباب السابق ذكرها. وتتلخص هذه الغرابة فى المثل الصوفى السائر: "لا تُرسل قُبلة مع مرسال". فالصوفية قد تكون فطرية فى النفس البشرية، لكنها أيضًا جزء من التطور الإنسانى الأعلى، والتطور الواعى فى هذا الصدد. ولا تتوفر ، بالتالى، وسيلة مناسبة، فى المعتاد، لتقديمها فى المجتمعات التى تجهل العمل فى ظل هذه الصيغة الراقية. من جانب آخر يكون مناخ لتقديمها (جزء منه أدبى وجزء آخر تقريرى وجزء ثالث نموذجى ... إلخ) قد جرى إعداده فى مجالات أخرى.

إلا أن الأشخاص ذوى الذهنية الميتافيزيقية، وخصوصاً أولئك الذين يستشعرون راحة البال فى دائرة الباطنية أو "الاستبطان الجوانى" - لا يتمتعون بكعب أعلى بين عموم بنى الإنسان فيما يتعلق بقبول الصوفية. فذاتيتهم - وخصوصاً ما يرتبط منها بإحساس قوى فى أعماقهم بالتفرد الذاتى، يكونون قد "قنصوه" من أناس آخرين -- يمكن أن تكون معوقًا خطيرًا فى واقع الأمر.

ليس هناك وجود لصوفية مبسَّطة، ومع ذلك فهى تختفى من منطقة إدراك أمثال أولئك الأشخاص الذى يفتقرون إلى أذهان بالمعنى الصحيح للكلمة، حالما يكونون على ثقة فى قدرتهم على فهمها واختراق كل شىء "روحانى" بفضل المنظور المزعوم الذى يكتنفه، فى الحقيقة، الغموض. ويرى الصوفى أن مثل هذه الشخصية، مع ما قد تنطوى عليه من جهر بالرأى (و غالبًا ما يكون صاحبها كذلك) غير موجودة على وجه الإطلاق.

أى شخص يقول: الأمر كله مستعصٍ على الوصف، ولكننى أشعر بما تريد قوله، وحسب، لن يكون فى مقدوره أن يستفيد شيئًا من الصوفية؛ وذلك لأن الصوفيين يعملون ويتكفَّلون ببذل جهد دءوب فى سبيل إيقاظ نطاق محدد من الوعى عن طريق نهج متخصص وليس محض اتفاق. والصوفية لا تتاجر فى الخيالات الكاذبة أو الإعجاب المتبادل أو العموميات الفاترة. فمتى اختفت "العضة"، فإن العنصر الصوفى يختفى فى نفس اللحظة من الموقف. والعكس أيضًا صحيح. فالصوفية لا تخاطب قطاعًا من المجتمع - فليس هناك وجود لمثل هذا القطاع - ولكنها تتوجه إلى ملكة معينة داخل كل فرد على حدة، وحيثما لا تنشط هذه الملكة لا توجد صوفية. وهى أى الصوفية تضم حقائق "صلبة" مثلما تضم أيضًا حقائق أخرى "لينة": التنافر والانسجام، والإشراق الحاد لليقظة إلى جانب العتمة اللطيفة لهدهدة النوم.

ولقد عبَّر خير تعبير عن هذا العامل الجوهرى الشعر الصوفى الذى يصل، فى غالب الأحيان، إلى حدود الكمال بالمعنى الفنى للكلمة، وأحيانًا يكون هذا الشعر إنسانيا وأحيانا ثالثة مختلفًا بصورة مذهلة. ولقد أنفقت أجيال عديدة من العروضيين

حياتهم فى تحليل تلك الخاصية الفريدة باستخدام مقاييس وزنية مختلفة – فى ضوء ما يكشف عنه الشاعر من "تنويعات فى النوع الأدبى". وهنا يرد أحد الشعراء الصوفيين على هذا النحو:

« أيتها القطة التى تستطعم القشدة الحامض، وظلال المرارة!
أنت تنتمين إلى الجراء [جمع جرو] التى تستسيغ اللبن الرائب،
لكم تكرهين بنفس الدرجة الجبن والزبد واللبن الطازج الذى
لا يزال يحتفظ بدفء ضرعه. أنت لست من آكلى الجبن،
كما تقولين؟ حقا وصدقًا آكل الجبن أقرب إليك من حبل الوريد.»

ويقول شاعر آخر، مرجعًا صدى حداثة غريبة بالإشارة إلى الكتابات السطحية:

«هل سنرسم صورة تصل فنيا إلى الكمال أم نصمم سجادة
لا تقل عن الكمال؟ ثم نعمل ألسنتنا طوال الليل كى نكتشف
المناطق التى نزت منهما بعيدًا عن الكمال؟ وهذا أمر طيب،
ومهمة من مهام الرجل الكامل، وهو كذلك بالنسبة للطفل الذى
يحرص على تماسك المواد الموجودة فى متناوله، فهى وحدها التى
ستمنح الكمال لفطيرة الطين بين يديه.»

ولعل كل من ذاق أنواع الجبن المعقمة والمتماسكة دون صلابة التى تملأ المحلات الكبرى (=السوبرماركت) المعروفة فى عصرنا الحالى سوف يكون فى وسعه أن يشاطر الشاعر مشاعره تجاه الطعام، ما لم نقل تجاه كل شىء آخر.

ولقد قال "الهلالى" الذى يتهمونه بـ "استعمال سيف فى قطع خيط" :

"هل لى أن ألجأ، عوضًا عن ذلك، إلى العسل لإغراق جمل؟"

هناك مقلدون للصوفيين، الذين يحاولون الاستفادة من المكانة العالية التى يحوزها الاسم. بعضهم كتب كتبًا، ولكنها لم تفلح إلا فى زيادة البلبلة العامة التى يعانى منها الدخلاء.

إلا أن ذلك لا يمنع أن الكتابة يمكن أن تنقل قدراً كبيراً من الروح الصوفية، إذا ما قبل المرء الحقيقة التى تقول بضرورة ممارسة الصوفية بصورة مستمرة إلى جانب اختبارها بشكل غير مباشر. والصوفية لا تعتمد فى تأثيرها على الأشكال الفنية وحسب، فهى حياة على حياة.

والصوفية فى أحد تعريفاتها، ليست سوى الحياة الإنسانية ذاتها. والقوى السحرية والميتافيزيقية ليست سوى عوارض إلى حد بعيد، مع أنها قد تلعب دورها فى العملية، إن لم نقل فى السمو الذاتى أو إشباع الذات. ولعله من البديهى أن المحاولة التى قد يبذلها المرء فى سبيل أن يصبح صوفيا رغبة منه فى اكتساب قدرة شخصية، مثلما يسود الفهم، محكوم عليها بالفشل. فالبحث عن الحقيقة هو العمل المشروع والوصول إلى الحكمة هو الدافع، والطريق إلى ذلك يمر بالاستيعاب دون الدرس.

خلال رصدنا للصوفيين عن طريق ما هو فى حقيقة الأمر مشتقات من الأساليب الصوفية ذاتها، يتعيَّن علينا أن نمعن النظر فى كثير من الأمور التى قد تبدو فى البداية، على جانب كبير من الأهمية، ولكن مغزاها سوف يخبو تدريجيا كلما تقدَّم بنا الشوط. ونستطيع بسهولة أن نصوِّر هذا الأسلوب. فالطفل يتعلم القراءة عن طريق حفظ الحروف الهجائية. وعندما يتمكن من قراءة الكلمات فإنه يظل محتفظًا بمعرفة الحروف، مع أنه يقرأ كلمات كاملة. ولو كان له أن يركز على الحروف وحدها، لكان قد عُوِّق تعويقًا حادا عن طريق ما كان مفيداً فى مرحلة متقدمة وحسب. ويصير لزامًا علينا الآن أن نضع كلاً من الحروف والكلمات فى منظور أشد صفاء. وذلك هو منهج الصوفية.

على أن العملية أسهل مما تبدو، حتى ولو كان ذلك راجعًا إلى أن صنع شىء ما قد يكون فى الغالب أسهل من وصفه.

ولسوف أورد لمحة خاطفة إلى الصوفيين فى الـ "حلقة" التى تعد بمثابة الوحدة الأساسية للصوفيين ولب الصوفيــة النشطة. وهى عبارة عن مجموعة من "الطلاب" أو "السالكين" بالتعبير الصوفى الخاص ( Seekers) ينجذبون نحو قطبٍ معلم، ويحضرون "الحضرة" التى تنعقد مساء كل خميس. والجزء الأول من الترتيبات يعد وقتًا أقل رسمية، حيث يطرح "السالكون" أسئلتهم ويأخذ التلاميذ فى التوافد.

وفى هذه المناسبة سأل تلميذ مستجد معلمنا، الأغا، حول ما إذا كان هناك دافع أساسى يشترك فيه البشر جميعًا يحفّزهم نحو خوض التجربة الصوفية.

وكان أن رد "الأغا":

«عندنا كلمة تلخّص الأمر كله. فهى تصور ما نعمله الآن وتختصر طريقتنا فى التفكير. وخلالها سوف يكون بمقدورك أن تفهم العلة ذاتها لوجودنا، والسبب الذى يجعل البشر يتكلمون بصفة عامة دون أن يفهم بعضهم البعض الآخر. هذه الكلمة هى "أنجوروزومعنبستافيل": Anguruzuminabstafil » ومضى إلى شرح الكلمة خلال قصة صوفية تقليدية.

توقف أربعة رجال، أحدهم فارسى والثانى تركى والثالث عربى والرابع يونانى على ناصية أحد الشوارع فى إحدى القرى النائية. وكان أربعتهم مسافرين معًا قاصدين بقعة بعيدة ما. ولكنهم اشتبكوا فى جدل حول إنفاق آخر قطعة نقود فى حوزتهم.

قال الفارسى:

- أريد أن نشترى بها "أنجور".

وقال التركى:

- أريد أن نشترى بها "أوزوم".

وقال العربى:

- أريد عنبا.

ولكن اليونانى تدخل كى يقول:

- لا. ينبغى علينا أن نشترى "إستافيل".

وبينما هم على هذا الحال مر مسافر آخر، وكان لغويا، فما كان منه إلا أن قال:

- أعطونى قطعة النقود. وأتعهد بأن ألبى رغباتكم جميعًا.

فى البداية لم يصدقوه. ولكنهم أعطوه قطعة النقود فى نهاية المطاف. فما كان منه إلا أن توجه من فوره إلى بائع الفاكهة واشترى أربعة قطوف من العنب.

فقال الفارسى :

- هذا هو "أنجور- رى".

وقال التركى :

- هذا ما كنت أسميه "أوزوم".

وقال العربى :

- لقد أحضرت لى "عنبا".

وقال اليونانى :

- لا! هذا ما ندعوه بلغتنا: إستافيل".

وأخذ كل منهم نصيبه من العنب، وتبين لكل واحد من الأربعة أن الخلاف كان راجعًا إلى فهمه الخاطئ للغة الآخرين.

وأوضح "الأغا":

«المسافرون هم الناس العاديون فى هذه الدنيا. واللغوى هو الصوفى. فهؤلاء الناس يعرفون أنهم يريدون شيئًا، وذلك لوجود احتياج إليه داخلهم. وقد يعطونه أسماء مختلفة، بل قد يتصورون أفكارًا مختلفة عما قد يكون عليه. أولئك الذين يسمونه "طلب" يحاولون أن يصلوا إلى مداه بطرق مختلفة. ولكن بمجرد ظهور

**اللغوى، أى ذلك الشخص الذى يعرف ماذا يقصدون فى الحقيقة، صار فى طوعهم الكف عن الصراع ومضوا إلى أكل العنب».**

ومضى القطب:

**«مجموعة المسافرين هؤلاء الذين يصفهم كانت أكثر رقيًا من معظم أمثالهم فى أمر محدد: أنهم يملكون فى الواقع فكرة إيجابية عما يريدون، رغم عجزهم عن توصيلها للآخرين. ولعله من أكثر الأمور شيوعًا بما لا يقاس، أن يكون الفرد لا يزال يمر بمرحلة أشد تبكيرًا من "الطلب" أكثر مما يظن. فيكون راغبًا فى الحصول على شىء، لكنه لا يعرف ماذا يكون هذا الشىء - مع أنه قد يتوهم أنه يعرف ذلك» .**

تنطوى طريقة التفكير الصوفى على مقبولية عالية بشكل خاص فى دنيا وسائل الإعلام الجماهيرية، حيث توجه كل الجهود نحو جعل الناس يعتقدون أنهم يريدون أو يحتاجون أشياء معينة، وأنه يتعين عليهم أن يؤمنوا بأشياء معينة ويصير لزامًا عليهم، بالتالى أن يعملوا أشياء معينة، يريد المتلاعبون بهم أن يعملوها .

يتحدث الصوفى عن الخمر، أحد منتجات العنب، وقدرتها السرية، كالوسيلة التى يتوسل بها نحو الوصول إلى "السُّكْر". وينظر إلى العنب بصفته الشكل الخام للخمر. وعندئذ يشير العنب إلى الدين العادى، فى حين تكون الخمر بمثابة الجوهر الحقيقى لهذه الفاكهة. والمسافرون، بالتالى يعتبرون أربعة أشخاص عاديين، يختلفون الواحد عن الآخر فى الديانة التى يعتنقها . ويتكفل الصوفى بأن يبين لهم أن الأساس الذى تستند إليه دياناتهم هو فى حقيقة الأمر، واحد . ومع ذلك لم يشأ أن يعطيهم خمرًا، أى الجوهر وهو المبدأ الداخلى الذى ينتظر الإنتاج والاستعمال فى إطار نزعة التصوف، وهذه النزعة تعد بمثابة حقل أرقى كثيرًا من مجرد ديانة منظمة. فتلك مرحلة أبعد . ولكن دور الصوفى بصفته خادمًا للبشرية يبرز للعيان خلال الحقيقة التى تقول إن الصوفى، ولو أنه يعمل على مستوى أعلى، إلا أنه يساعد المتديِّن الشكلى[=الشعائرى]

قدر ما يستطيع، عن طريق الكشف له عن الهوية الأصلية للمعتقد الدينى. وربما كان، فى وسعه، أن يمضى، بطبيعة الحال، كى يناقش مع أولئك المسافرين مزايا الخمر، ولكنهم لم يستشعروا الحاجة إلا إلى العنب، وكان العنب هو ما حصل لهم عليه. وعندما يخبو الجدال حول القضايا الأقل أهمية - وفقا للصوفى - يبدأ تبليغ العلم الأكبر. وفى نفس الوقت أعطى الصوفى مسافرينا درسًا أوليا من نوع ما.

لا يتمتع الدافع الأساسى نحو نزعة التصوف، عند الشخص الثابت على حاله دون تغير، بوضوح يكفى للاعتراف به على نحو ما هو عليه.

يلمِّح "جلال الدين الرومى"، فى روايته الخاصة لهذه القصة (المثنوى. السفر الثانى) إلى نسق المران الصوفى عندما يقول إن العنب عندما يُعصر فى المعاصر، ينتج عصيرًا واحدًا: خمر الصوفية.

يبدأ الصوفيون فى الغالب من نقطة لادينية: nonreligious (٦) إذ يذهبون إلى أن الجواب كامن فى ذهن البشرية. ولا يحتاج إلا إلى إطلاق سراحه، حتى يصبح الدليل الذى يقود الخطى نحو الرقى الإنسانى عبر المعرفة الذاتية والحدس. أما الطريق الآخر، طريق التدريب فيكبت الحدس ويجمِّده. والبشرية تواجه فى الوقت الحاضر خطر التحول إلى حيوانات محكومة بردود أفعال مشروطة على أيدى الأنساق غير الصوفية، فى نفس الوقت الذى يصب فيه كثيرون فى الآذان أنها حرة وخلاقة، وتملك حق اختيار أفكارها وأفعالها.

والصوفى فرد متفرد يعتقد أنه يتحرر وحسب خلال اللجوء إلى نوع من المبادلة بين الانفصال عن الحياة وبين الاندماج فيها. فهو صوفى لاعتقاده فى قدرته على أن يصبح متناغمًا مع الغاية التى تتغياها الحياة بأسرها. وهو رجل عملى لإيمانه بأن هذه العملية لا بد أن تأخذ مسارها داخل نطاق المجتمع العادى. ويتعيَّن عليه أن يخدم البشرية لأنه جزء لا يتجزأ منها. أطلق "الطغرائى" العظيم، الذى تعاصر مع الشاعر الكبير "عمر الخيام"، هذا التحذير فى سنة ١١١١، وهو التحذير الذى قام "إدوارد بوكوك" Edward Pococke بترجمته إلى اللغة الإنجليزية فى سنة ١٦٦١ ، ولكى ينجح فى هذا المسعى، يتعين عليه أن ينتهج المناهج التى ابتكرها "الأقطاب" الأسبق زمنًا،

وهى مناهج للإفلات من مجمل التدريب الذى يسجن معظم البشر فى بيئتهم من ناحية والآثار الناجمة عن تجاربهم من ناحية أخرى. ولقد ارتقى المران الذى يأخذ الصوفيون أنفسهم به خلال التفاعل بين أمرين: الحدس وتغير مظاهر الحياة الإنسانية. ولسوف تطرح مناهج مختلفة نفسها بشكل حدسى فى مجتمعات مختلفة وأوقات متباينة. وهذا لا ينطوى على أى خروج عن الاتساق، طالما كان جوهر الحدس بصفة دائمة هو الاتساق.

يستطيع المرء أن يحيا حياة صوفية فى أى زمان وفى أى مكان. فهذه الحياة لا تتطلب الانسحاب من الدنيا، كما لا تحتاج إلى حركات منظمة أو عقيدة مغلقة: dogma . فحدود الصوفية متداخلة مع الوجود الإنسانى. وبالتالى تستعصى، إذا شئنا الدقة، على الوصف بأنها شرقية فلقد أثرت بصورة عميقة على كل من الشرق وعلى أسس الحضارة الغربية ذاتها، تلك التى يعيش وفقها معظمنا: مزيج من الديانات المسيحية والموسوية والمحمدية وتراث الشرق الأدنى أو البحر المتوسط وهو ما يعرف عادة باسم التراث الغربى.

يقول الصوفيون إن البشرية قابلة، بشكل لانهائى، للوصول إلى مدارج الكمال. على أن الكمال ينبع من التناغم مع الوجود ككل. والحياة الجسدية والروحية تلتقيان، ولكن شرط أن ينشأ توازن كامل بينهما. وترى الصوفية فى الأنساق التى تدعو إلى الانسحاب من الدنيا أنساقًا غير متوازنة.

ويرتبط فى الصوفية المران البدنى بالأنماط النظرية. ففى نفسية الصوفى هناك علاقة بارزة بين مبدأ "المراحل السبع للإنسان"(٧) – على سبيل المثال – وتكامل الشخصية، وبين الحركة والتجربة من ناحية وبلوغ الشخصية الإنسانية، بصورة مطردة، مراتب أعلى من ناحية أخرى.

متى وأين بدأ طريق التفكير الصوفى؟

يقف هذا السؤال، فى نظر معظم الصوفيين، خارج الموضوع المطروح الآن بين أيدينا. فمكان الصوفية يقع داخل قلب البشرية، تماما مثل السجادة التى تفرش حجرة الجلوس فى بيتك، فـ "مكان" ـها على أرضية الحجرة ـ وليس فى "منغوليا" حيث من الجائز أن يكون تصميمها قد انبثق فى الأصل.

جاء فى كتاب "أسرار القديم والقادم":

**«تصل الأعراف الصوفية إلى درجة عالية من السمو، لا تتفق مع أن تكون لها بداية رسمية».**

ولكن طالما تذكر المرء أن التاريخ ينطوى على أهمية خاصة، وإن كانت أقل أهمية من كل من الحاضر والمستقبل، فهناك كم هائل مما نستطيع أن نتعلمه من استعراض الانتشار الواسع لتيار الصوفية الحديثة منذ بزغ من المناطق التى تعربت منذ أربعة عشر قرنًا على وجه التقريب. وتكفى نظرة واحدة لهذه الفترة من الارتقاء كى نتحقق من أن الصوفيين قد بيَّنوا الكيفية والأسباب التى توفر إمكانية وضع رسالة التكامل-الذاتى موضع التنفيذ فى أى مجتمع يمكن تخيُّل وجوده، بصرف النظر عما يعتنقه من ديانة اسمية أو يتكفل به من التزام اجتماعى.

يعتقد أتباع الصوفية أنها التعاليم الجوانية "السرية" الكامنة فى كل ديانة من الديانات، ونظرًا لأن أسسها موجودة بالفعل فى كل ذهن إنسانى، فلقد تعين أن يجد الارتقاء الصوفى تعبيرًا عنه، بصورة محتومة فى كل مكان. ولقد بدأت الفترة التاريخية للتعاليم الصوفية مع انفجار الديانة المحمدية [=الإسلام] من الصحراء إلى قلب المجتمعات الراكدة فى الشرق الأدنى قرب أواسط القرن السابع م.ع.م، كان توسع الديانة المحمدية [=الإسلام] خارج شبه جزيرة العرب تحديًا صريحًا، وسرعان ما أطاح بإمبراطوريات الشرق الأوسط. وكانت كل واحدة منها تحتفظ بتقاليد وقورة ومبجلة فى الميادين السياسية والعسكرية والدينية. فلقد اندفعت جيوش الإسلام، التى كانت تتألف فى الأصل من البدو، بصفة رئيسية، ثم تضخَّمت بانضمام المستجدين من أصول أخرى، شمالاً وشرقًا وإلى الغرب. وورث الخلفاء أراضى العبرانيين والبيزنطيين

والفرس واليونان والبوذيين، ووصل الفاتحون إلى جنوب فرنسا فى الغرب ووادى نهر "الإندوس" فى الشرق. وشكلت هذه الفتوحات السياسية والعسكرية والدينية قلب البلدان والمجتمعات الإسلامية التى نعرفها اليوم، تلك التى تمتد من إندونيسيا فى المحيط الهادى حتى مراكش على ساحل المحيط الأطلنطى.

انطلاقًا من هذه الخلفية بدأ الغرب يعرف التقاليد الصوفية، ورعت هذه التقاليد تيارًا من التعاليم التى تربط بين أصحاب الحدس من الشرق الأقصى حتى أقصى أقاصى الغرب.

ولقد وضع الخلفاء الأوائل أنفسهم أيديهم على أكثر من ملايين الأميال المربعة، وثروات لا تحصى ولا تعد، وحازوا تفوقًا سياسيا على العالم المعروف فى العصور الوسيطة. ووقعت مراكز العلم التى ابتناها الأقدمون، وخصوصًا المدارس التقليدية للتعاليم الصوفية كلها على وجه التقريب فى أيديهم. ففى أفريقيا حيث نشأ أقدم المجتمعات البشرية جميعًا فى مصر، وخصوصا فى "الإسكندرية"، وإلى "الغرب أكثر حيث تقوم "قرطاج" التى درس فيها القديس "أوغسطين" وعلَّم المذاهب الباطنية السابقة فى الوجود على المسيحية[٨]، وفلسطين وسوريا اللتين تعدان موطن التقاليد السرية، وآسيا الوسطى، حيث ضرب البوذيون بجذور عميقة لهم، وشمال غرب الهند بخلفيتها المبجلة من التصوف والديانات التى تقوم على التجربة الروحية دون شريعة صارمة – كل هذه المراكز غدت الآن داخل نطاق الإمبراطورية التى بناها المسلمون.

وإلى تلك المراكز ارتحل الصوفيون العرب، وكانت هذه المراكز تعرف باسم "المقرِّبون"، أى أولئك الذين يعتقدون بوجود وحدة بين جميع التعاليم التى تنادى بها كل العقائد. وعلى غرار "يوحنا المعمدان" كانوا يلبسون الصوف، ولعلهم عرفوا لذلك بهذا الاسم: "أهل الصوف" أو "الصوفيون"، وإن لم يكن السبب الأوحد فى ذلك. ونتيجة لهذه الاتصالات مع "الأحناف"[٩] تحول كل مركز من المراكز القديمة للتعاليم السرية إلى معقل من معاقل الصوفية. وتم عبور الفجوة بين المأثورات الباطنية وبين شعائر المسيحيين والزرادشتيين والعبرانيين والهندوس والبوذيين وغيرهم. ولكن غير

الصوفيين لم يستطيعوا أبداً فهم هذه العملية التى تقوم على تلاقى الماهيات، بصفتها حقيقة؛ وذلك لأن مثل أولئك المراقبين وجدوا من العسير عليهم أن يقروا بأن الصوفى يرى ويتصل بكل تيار صوفى فى كل ثقافة من الثقافات، تماما مثل النحلة التى تمتص الرحيق من كثير من الزهور دون أن تتحول إلى زهرة. وحتى الاستعمال الصوفى لمصطلح "تلاقى" فى الدلالة على هذه الوظيفة لم يتغلغل كثيرا(١٠) .

تختلف الباطنية الصوفية بصورة هائلة عن مختلف العبادات التى تدعى أنها متصوفة. فالديانة الشكلية ليست سوى محارة فى نظر الصوفى، ولو أنها محارة فريدة، وذلك لأدائها وظيفةً معينة. وعندما يخترق الوعى الإنسانى هذا الإطار الاجتماعى، يفهم الصوفى المعنى الحقيقى للديانة. إلا أن المتصوفين الذين ينتمون إلى نِحَلٍ أخرى يعجزون بصفة مطلقة عن التفكير على هذا النحو. وقد يتجاوزون الأشكال البرّانية للديانة، إلا أنهم لا يركزون على الحقيقة التى تقول إن المظهر البرانى للديانة ليس سوى مقدمة لخوض تجربة خصوصية. ومعظم حالات الوجد لا تخرج عن كونها رمزية مفعمة بالنشوة لمفهوم معيَّن مستمد من ديانتهم. فالصوفى يستخدم الديانة والسلوك النفسى معًا فى سبيل العبور إلى ما وراءهما. وبعد أن ينهض بكل ذلك، "يعود إلى هذه الدنيا" كى يقود الآخرين على جادة الطريق.

ولقد أبرز البروفيسور "نيكلسون" أهمية هذه الرؤية من وجهة نظر موضوعية، فى ترجمته لـ"جلال الدين الرومى" على هذا النحو (١١) :

**لو كان هناك عاشقٌ حقيقىٌّ العشق فى العالم، أيها المسلمون،**
**لكنته أنا.**

**لو كان هناك مؤمن حقيقى الإيمان، أو ناسك مسيحى، لكنته أنا.**

**ثفل الخمر والساقى، حامل الكأس، والمداح على ربابة و"الهارب"،**
**والموسيقى،**

**المحبوبة والشمعة والجرعة وبهجة السكر، هى أنا.**

المِلل والنِّحل الاثنتان والسبعون التى يعرفها العالم،

لا وجود لها فى حقيقة الأمر: وإنى لأقسم بـ "الذات العلية" أن كل

ملة وكل نِحْلة، هى أنا.

الأرض والهواء والماء والنار، كلا، البدن والروح كذلك، ما هى إلا أنا.

الصدق والزيف، الخير والشر والسهل والصعب،

من البداية حتى النهاية،

والمعرفة والجهالة والزهد والتقوى والإيمان، هم أنا.

نار جهنم، وكن على ثقة، وسجونها التى تتقد ألسنتها،

نعم، والفردوس و"عدن" والحور العين، أنا.

هذه الأرض بما عليها وتلك السماء بما فيها،

الملائكة والجن والإنس، أنا.

اخترق "جلال الدين الرومى"، على هذا النحو، محدودية الوعى العادى، وأصبح الآن قادراً على رؤية الأشياء، كما هى عليه فى حقيقة الأمر، وأن يفطن إلى الصلة والوحدة التى تربط الأشياء التى تبدو مختلفةً الواحد عن الآخر، وأن يدرك دور الإنسان، وخصوصاً دور الصوفى. وهذا نهج أكثر تقدماً بما لا يقاس مما يسمى عادة، بالباطنية وحسب.

لكن لم يكن المرء ليأمن على نفسه، فى وجه الأعداد الغفيرة من المتحمسين والمتعصبين الإسلاميين الذين تسكرهم نشوة النصر إذا يزعم المرء، على نحو ما يفعل الصوفى، أن التحقق الإنسانى لا يأتى إلا من الداخل، وليس خلال إتيان أعمالٍ معينة والامتناع عن فعل أمور معينة أخرى. وفى نفس الوقت كان الموقف الصوفى يذهب إلى ضرورة تحرير الباطنية من طابعها السرى الخالص، لو كان لها أن تُصبح قوة تستطيع النفاذ إلى أعماق البشرية جمعاء.

. ولقد نَظر الصوفيون إلى أنفسهم، عبر تقاليدهم الخاصة، كورثة لدرس واحد لا غير – ينشق فى أماكن أخرى إلى العديد من الأوجه ففى طوعنا أن نجعل منه أداة تخدم الارتقاء الإنسانى. كتب أحدهم يقول:

**قبل الجنينة، كانت الدنيا تعرف الكروم والأعناب،**

**وكانت أرواحنا ، لذلك، سكرانة بالنبيذ السرمدى الخالد.**

ولقد أرسى الأسس لنشر الفكر والسلوك الصوفيون، "الأقطاب" الذين عرفتهم الفترة الكلاسيكية التى يمكننا أن نحددها بالقرون الثمانية الأولى بعد ظهور الديانة المحمدية – أى ما بين ٧٠٠ م.ع.م. بالتقريب إلى نحو ١٥٠٠ م.ع.م.– وقد قامت الصوفية على الحب وتعمل عملها خلال ديناميكية الحب وتبدت تجلياتها خلال الحياة الإنسانية العادية والشعر والعمل.

ونظرا لأن الصوفية ترى فى الديانة المحمدية[=الإسلام] أحد تجليات النهوض الأساسى للتعاليم السامية، لم يقم صراع داخلى بين الإسلام والصوفية. فلقد فُهمت الصوفية بصفتها مناظرة للحقيقة الداخلية للإسلام، تماماً مثلما هو الحال مع الملمح المكافئ لكل ديانة أخرى أو تقاليد أصيلة أخرى.

يؤكد الصوفى العظيم "عمر الخيام" فى رباعياته على هذه التجربة الجوانية، تلك التى لا ترتبط بأى صلة بالصيغة اللاهوتية لما يرى فيه عموم الناس، من جراء الإهمال، الديانة الحقة:

**فى الصومعة والقلاية، وفى الدير والسيناجوج [=المعبد اليهودى]،**

**يعتكف المرء مرعوبًا من الجحيم، حالمًا بالفردوس،**

**ولكن ما من أحد يعرف الأسرار المقدسة،**

**ويبذر فى قلبه مثل هذه الخيالات.**

على أن المرحلة التى تدخل إليها ما نسميه بالصوفية الآن مختلفة فيما يتعلق بالمناخ والبيئة، ولكنها متماثلة من حيث استمرار التعاليم. وقد ينكر كل هذا الكهنوتيون الجامدون - الشكليون - لكن رأيهم لا يحمل أهمية كبرى بالنسبة إلينا بصورة نسبية - فمن يرى الصورة بكاملها هو وحده الذى يستطيع أن يفهمها وأن يتولاها بالرعاية. ويعلق البروفيسور "إى. جيه. براون":

**" ولكن حتى الصوفيين الأصلاء يختلفون بصورة ملحوظة الواحد عن الآخر، وذلك لأن نسقهم يقوم بصفة رئيسية على نزعة فردية، ولا ينحو نحو النزعة الدعائية، إلا فيما ندر. ولقد مر مفهوم "العارف" [=الغنوصى]، أو "الضليع" الذى غدا مكتمل التطور الآن بمراتب عديدة ومسيرة طويلة من النظم تحت اسم "بير" [=رئيس] و"مرشد" أو موجه روحانى قبل أن يصل إلى الـ "عرفان" الذى يرى فى كل الديانات الموجودة حاليًا تعبيرات خافتة إلى هذا الحد أو ذاك عن ذلك الحق العظيم الكامن، الذى دخل فى نهاية المطاف معه فى عشرة روحية، وهو لا يتصور أن يكون من الممكن أو من المرغوب فيه أن يشرك فى مفاهيمه عن الحق أى شخص آخر، اللهم سوى أولئك القليلين الذين استعدوا خلال مران مماثل لاستقباله."(١٢)**

قد يصعب أحيانًا على الشخص التقليدى الذهن أن يصل إلى فهم كم هى فى حقيقة الأمر بعيدة الأثر تلك القاعدة التى يستند إليها العمل الصوفى الأساسى. فطالما اعترفنا بأن الصوفية موجودة فى الديانة المحمدية [=الإسلام] مثلما هى موجودة فى سائر الديانات الأخرى، صار من السهل تعليمها خلال الإسلام. ولعله من المفيد أن خلاصتين فقهيتين لاهوتيتين، تهدفان بشكل واضح إلى تقديم الصوفية إلى عموم الناس من جانب الأصوليين الدينيين من جانب آخر، قد كتبهما صوفيان عملاقان – الأولى بعنوان "تعرف" التى وضعها "كلاباذى البخارى"(توفى سنة ٩٩٥) والثانية أول رسالة فارسية للعامة بعنوان "كشف" خطها "الهجويرى" Hujwiri (توفى سنة ١٠٦٣) – وينتمى هذان المؤلفان إلى أعلى رتب الصوفيين، ومع ذلك يتحدث كل منهما كما لو كان

مراقبًا، وليس ضليعًا ومطلعًا على أدق الأسرار، تمامًا مثلما كان يفعل كثيراً "عمر الخيام" هو الآخر، الأمر يغمُض على إدراك بعض أفضل شارحيه الذين يلتزمون حرفيا بكلماته. فهؤلاء المؤلفون تغص كتاباتهم بمعان خفية، لا تظهر أبداً عند ترجمة أعمالهم وخلال هذه الطريقة على وجه التحديد استمرت كثير من "الطرق" Orders على قيد الحياة في العصور الوسيطة. ولقد واصلوا عملهم، الذى كان مقبولا قبولاً تاما داخل نطاق العالم الإسلامى. ومع ذلك، وعلى نحو ما أشار بعض الصوفيين، كان يجرى تعليم الصوفية للمريدين بصورة كاملة فى وقت من الأوقات عن طريق "الإيماءات". فالهدف النهائى وهو "إنتاج" الإنسان "المتكامل" هو نفسه فى كلتا الحالتين. أما الرمزية وسلسلة التجارب التى توافق خلالها كل من الإسلام والأنساق الأخرى خلال العمل الصوفى فموضوع آخر، تكرّم به النشطاء وتخفّى خلف هذا القول المأثور: "من ذاق عرف".

أعطى مفسرون عديدون أسبابًا مختلفة لتبنى كلمة "صوفى"، إلا أن هناك تفسيراً واحداً ينطوى على مغزى خاص، وهو التفسير الذى يلقّنه أولئك الذين يلتحقون بهذه الأنساق الباطنية - الكلمة تحتوى، بشكل شفرى على مفهوم "الحب". وكذلك الكلمات التالية التى شُفِّرت خلال طريقة التشفير التقليدية عن طريق تحويل الحروف إلى أرقام، وهى كلمات تحمل كل منها رسالة موجزة - فوق، تجاور، تصحيح، وصية، اكتفاء فى أو عند وقت معقول. فالصوفية، إذن، فلسفة متسامية [=ترانسندينتالية] تهدف إلى التصحيح وقد انحدرت إلينا من الماضى وهى صالحة للمجتمع المعاصر.

جميع الديانات قابلة للارتقاء. وبالنسبة إلى الصوفى نجد تطوره كامنًا داخل ذاته، وكذلك فى علاقته مع مجتمعه. وارتقاء المجتمع ومصير كل المخلوقات - بما فى ذلك حتى المخلوقات غير الحية - مضفورة مع مصير الصوفى. فقد يضطر إلى الانفصال بنفسه لمدة من الزمن - لحظة، شهر، أو حتى أكثر من ذلك - ولكنه مرتبط فى النهاية مع الكل الخالد. وبناء عليه فللصوفى شأن كبير ولسوف تبدو أفعاله ومظهره للآخرين وقد اعتراها الاختلاف وفقا للحاجات الإنسانية وما بعد الإنسانية. ويؤكد "جلال الدين الرومى" على الطبيعة المتطورة للمسعى الإنسانى سواء بالنسبة إلى الفرد أو الجماعة على هذا النحو:

**"لقد مت بصفتى شيئًا خامدًا وأصبحت نباتًا. وبصفتى نباتًا مت وأصبحت حيوانًا. ومت بصفتى حيوانًا وأصبحت بشرًا. فلماذا إذن أخشى فقدان صفتى "البشرية" ؟ ولسوف أموت، كى أنهض على هيئة ملاك..("المثنوى" الجزء الثالث، القصة السابعة عشرة).**

هذا الموقف يشرح بأسلوب صوفى نزرًا يسيرًا من الاختلافات البادية فى سلوك ومواقف الصوفيين. ولقد ركز صوفيو الفترة الإسلامية الأولى، فى سبيل مواكبة حقائق المجتمع، على الحاجة إلى الهجر والنظام – وهما عاملان افتقر إليهما مجتمع الرخاء الذى كان آخذا فى الاتساع بشكل حاد، وكان فى طور التشكل على أساس التفوق العسكرى فى الشرق الأدنى. وقد عجز المؤرخون العاديون عن رصد هذه الحقيقة، وبالتالى نظروا إلى الصوفيين تاريخيا، على اعتبار أنهم يستطيعون أن يكتشفوا تطورًا مستقلاً داخل صفوف الأتباع. ويقال إن "رابعة العدوية" إحدى السيدات الصوفيات، وهى من الأولياء، على سبيل المثال (توفيت سنة ٨٠٢) قد ركزت على الحب، أما "نورى" Nuri (توفى سنة ٩٠٧) فقد انصرف عن متاع الدنيا. ثم جاءت، فيما وصل إلينا، انطلاقة أبعد مدى، مع رؤية أكثر انغماسًا فى الحياة - تأملية وفلسفية. وزاد على كل ذلك انتهاج تيارات مفترضة من خارج نسق العبادة هذه.

يعد هذا الارتقاء – دون شك – بمثابة حقيقة واقعة، ولكن تفسيرها، من وجة نظر صوفية يختلف كثيرًا عن مظهرها السطحى. ففى المقام الأول، نجد أن عناصر الصوفية كانت دومًا قائمة فى كليتها داخل الذهن الإنساني. وجرى تأكيد أشكال عديدة من التعاليم فى أوقات مختلفة – **"ما من رجل يستطيع أن يقضى عمره كله مشتاقا".**

وقع الاختيار على أفراد متفردين مثل "رابعة العدوية" كنماذج لمظاهر معينة من التعاليم. ولكن قراء المدونات، غير المطلعين على بواطن الأمور، والمحرومين من الإطار اللازم لسياق النصوص، افترضوا، وكان ذلك طبيعيا تمامًا، أن هذا الصوفى أو ذاك يقضى وقته كله مشغولاً بكبت شهواته، وأنه قبل – دعنا نقول – "بايزيد"(توفى ٨٧٥)

لم يكن هناك تشابه مع الڤيدانتية Vedantism [=أحد الأنساق الست المعروفة للفلسفة الهندوسية، والأساس الذى تقوم عليه معظم المدارس الهندوسية المعاصرة. المترجم] أو البوذية وهكذا. وقد تكون هذه النتائج محتومة فى ظل الفقر فى الكتابات المتوفرة للطالب العادى. من جانب آخر، كان هناك دومًا كثيرٌ من الصوفيين الذين يرغبون فى شرح هذه النقطة، لهم بصورة طبيعية بصفتها نقطة معروفة على نطاق واسع. ولكن التفكير المدرسى فى العصور الوسيطة درج على اعتبار ما هو مدون أعلى مصدوقية مما يُقال أو يُمارس، وبناء عليه فنادرًا ما لجأ الأكاديميون إلى الشخصيات الصوفية التى كانت لا تزال على قيد الحياة طلبًا لمشورتهم حول هذه النقط.

يسهل علينا اقتفاء أثر الإقرار أو الاعتراف بأن المناخ الذى وفرته الديانة المحمدية كان مناسبًا لانطلاق الحكمة الصوفية. فعلى الرغم من نمو كهنوت غير مفوَّض فى الإسلام يضم أولئك الحرْفيين الضيقى الأفق الذين يلتصقون بالتفسير العقائدى المغلق للديانة، فإن الديانة المحمدية وفرت ظروفًا أفضل للدعوة إلى مبدأ جوانى أكثر مما وفرته أى ديانة أخرى سابقة فى نفس المنطقة. فلقد ضمنت الديانة الجديدة للأقليات الدينية حرية الاعتقاد أى التحرر من الاضطهاد – وهذه حصانة التزم المجتمع بها بشكل صارم، خلال الفترة التى أصبح فيها النشاط الصوفى ملحوظًا. وخضعت الديانة المحمدية ذاتها للتعريف القانونى. من هو المؤمن؟ فى أقل القليل هو شخص يكرر عبارة: "لا إله إلا الله محمد رسول الله" أما الكافر فهو ذلك الشخص الذى ينكر، فعليا، هذه الشهادة. ولكن ما من أحد يستطيع الاطلاع على مكنون الفؤاد، وبالتالى فالإيمان لا يمكن رصده بل الاستدلال عليه وحسب.

وطالما استطاع المرء أن يؤكد أنه يقبل تلك الشهادة، فليس فى طوع أى من كان أن يتهمه بالكفر أو الهرطقة. ولم يكن قد حدث أى صوغ نهائى لعقيدة مغلقة حول هذه الذات الإلهية أو الصلة بينها وبين الرسول، ولم يكن هناك فى هذه الشهادة ما يمنع أى صوفى من اعتناقها. ولكن تأويله لها قد يكون أكثر باطنية من المدرسيين، ولكن ما من قوة كانت لتوجد أو كهنوت مفوض ليستطيع، على سبيل المثال أن يؤسس فى نهاية

المطاف لسطوة الكهنة أو رجال الدين. وفى الختام تكفل "دكاترة القانون" بتنظيم المجتمع الإسلامى عن طريق تأويلاتهم. ولما لم يستطع الكهان أن يعرِّفوا "الذات العلية"، فلقد كانت أعلى من أى تعريف بشرى، ولم يستطيعوا تفسير الرسالة النبوية بشكل محدد، أى تلك الصلة الفريدة بين الخالق والمخلوق، فلم يمض وقت طويل قبل أن يتمكن الصوفى من إرسال مثل هذا القول جهاراً نهاراً :

**"أنا عابد للأوثان لأننى أعرف ماذا تعنى عبادة الأوثان، أما الوثنى فلا يعرف عنها شيئًا"**

لقد أعاد انهيار النسق القديم فى الشرق الأدنى، وفقًا لما تقول به التقاليد الصوفية لضم "خرز عطارد" وهى عبارة عن المدارس الباطنية التى كانت نشطة فى الإمبراطوريات المصرية والفارسية والبيزنطية فى "تيار الزئبق"، وهذا التيار لم يكن سوى الصوفية المتطورة الباطنية.

أسس الصوفيون حتى للمبدأ، الذى تقبل به فى الغالب، المحاكم الشرعية الإسلامية، إذ رفعوا تلك العبارات التى تبدو بذيئة إلى حالة من الجذب الروحى الباطنى بما لا يمكِّن أحداً من أخذها عند قيمتها الاسمية لأغراض جنائية. وفى هذا الصدد قال صوفى مشهور: لو كان للشجيرة أن تقول: "أنا الحق" لاستطاع ذلك الإنسان كذلك."

وكان هناك أيضًا اعتقاد راسخ بين الجمهور العام بأن النبى محمد صلى الله عليه وسلم كان يقيم علاقة خاصة مع المتصوفين (أهل الباطن)الآخرين وأن الصحابة الأتقياء الموقرين "السالكين/طلاب "الحق"(١٣) الذين تحلَّقوا حوله طوال حياته ربما يكونون قد تلقوا تعاليم جوانية نقلها سرا إليهم. ولا ينبغى أن يغيب عن الأذهان أن "محمداً" (ﷺ) لم يدَّع يومًا أنه أتى بديانة جديدة. ولكنه كان يواصل التقاليد الوحدانية، وهى التقاليد التى أكد أنها كانت موجودة وفعالة قبل وقت طويل من عصره. كما قرر الاحترام لأتباع المعتقدات الأخرى، وأفاض فى أهمية المعلِّمين الروحانيين من كل المشارب. أضف إلى ذلك أن القرآن نفسه أوحى إلى نبى الإسلام خلال وسائل باطنية، ويوفر مؤشرات عديدة على التفكير الباطنى.

وفى النطاق الدينى يتمسك القرآن بوحدة الأديان وتماثُل أصولها - "لكل أمة بعثنا نذيراً" والديانة المحمدية تعترف بـ "موسى" وبـ "عيسى" عليهما السلام وغيرهما كأنبياء أوحى إليهم. وعلاوة على ذلك فإن إيمان اليهود والمسيحيين والمجوس (وبينهم كهان) بالبعثة المحمدية، وكان بعضهم قد توجَّه إلى شبه جزيرة العرب خلال عصر النبوة طلباً للهداية على أيدى معلم، وفَّر أساساً آخر للاعتقاد فى استمرار التعاليم القديمة، خارج نطاقها المحلى، التى قد لا تعد الديانات الأعلى تنظيماً إلا مجرد بلورة أو تقريباً لها من أذهان البسطاء.

ولعل هذا هو السبب الذى يقف، فى التقاليد الصوفية حول إمكانية أن ترجع "سلسلة النقل" للمدارس الصوفية للوراء إلى "النبى" (ﷺ) عن طريق فرع، وإلى "إلياس" عن طريق فرعٍ آخر. حقا لم يلتق "أويس" الذى توفى فى سنة ٦٥٧، وكان واحداً من أوفر الأقطاب الصوفيين احتراماً فى القرن السابع بـ "النبى" محمد (ﷺ)، مع أنه كان يعيش فى شبه جزيرة العرب فى نفس الوقت وحضرته الوفاة بعد نبى الإسلام. وعود على بدء لعله من الثابت فى المدونات أن اسم "صوفى" كان مستخدماً قبل الإعلان عن البعثة المحمدية(١٤). ومن الضرورى أن ندرك المغزى الذى ينطوى عليه استمرار التعاليم الجوانية والاعتقاد فى تطور المجتمع، إذا كان للصوفيين أن يفهمهم الناس إلى أى حد ملموس.

ولكن قد تكون أعظم مساهمة قدمتها الديانة المحمدية فى نشر التفكير الصوفى ممثلة فى رفضها للنزعة الاستبعادية وقبولها بالنظرية التى تقول بأن الحضارة متطورة وحتى عضوية. فالديانة المحمدية، وعلى النقيض من الديانات السابقة عليها، تصر على أن الحق يصبح متاحاً لجميع البشر فى أوقات محددة من مسيرة ارتقائهم، وأنها أى الديانة المحمدية، أبعد من أن تكون ديانة جديدة، وهى ليست أزيد ولا أقل من الديانة الأخيرة فى سلسلة من ديانات عظيمة تخاطب العالمين. وبتقرير ذلك لن يكون هناك نبى آخر بعد النبى "محمد" (ﷺ). فلقد عكست الديانة المحمدية، بمعناها الاجتماعى، الوعى الإنسانى بأن عصر نهوض نظم ثيوقراطية جديدة قد وصل إلى خواتيمه. ولقد

أثبتت أحداث القرون الخمسة عشر التى أعقبت الدعوة المحمدية أن هذا الطرح كان صحيحًا تمامًا. فلم يعد من المتصور، لأسباب تتعلق بارتقاء المجتمع، كما نعرفه الآن، أن يحوز أى معلمين دينيين آخرين من وزن مؤسسى الأديان العالمية أى شأن رفيع يُمكن أن يُقارن بما حازه رجال من أمثال: "زرادشت" و"بوذا"، و"موسى" و"يسوع" و"محمد" عليهم السلام.

بعد الرقى الشامل الذى حققته الحضارة الإسلامية فى العصور الوسيطة، كان للاتصال بين التيارات الأخروية المتوطنة لجميع الشعوب أن يحقق درجة أكبر كثيراً من التقارب، عما كان قائمًا خلال الأيام الأسطورية عندما كانت الباطنية العملية محصورة بصورة نسبية داخل نطاق مجموعات صغيرة تلتزم بأقصى درجات السرية.. وقتذاك بدأت الصوفية فى الانتشار خلال عدد مختلف من الطرق. فلقد تصدى المعلّمون الذين تخصصوا فى التركيز والتأمل، للتيار المندفع أكثر فأكثر نحو المادية عن طريق موازنة المادية بالتقشف. مع أن "حسن البصرى" الصوفى العظيم (توفى سنة ٧٢٨) حذرنا من أن التقشف يمكن أن ينطوى على تعذيب الذات، وفى هذه الحالة يكون اللجوء إليه راجعًا إلى نقص فى الجلَد. ولكن يتعيَّن على كل صوفى أن يمر بفترة من المران، طالت أم قصرت، وفقا لقدراته - قبل اعتباره إنسانًا متوازنًا إلى حد يكفى كى يكون موجوداً "فى الدنيا ولكنه ليس جزءًا منها". وفى إطار تكييف تعاليمهم لاحتياجات المجتمع، خلق الشعراء والمغنون روائع فنية كانت لتصبح جزءًا من التراث الكلاسيكى للشرق. وفى الدوائر التى تنتشر فيها أسباب التسلية والتفاهات، تؤقلم التكنيكات الصوفية نفسها فى الموسيقى والرقص، وفى التعليم خلال القصص الرومانتيكية البديعة، وعلى نحو خاص فى الفكاهة. ولقد دخل التركيز على موضوع الحب والفصل بين الإنسان وهدفه منذ وقت مبكر إلى الدوائر العسكرية، حيث أنتجت تقاليد الفروسية وموضوع مطلب الحبيبة والتحقق النهائى مزيداً من الأدب بالإضافة إلى تكوين أنساق فروسية، غدت فى أوقات لاحقة على جانب كبير من الأهمية فى الشرق كما فى الغرب.

الفصل الثالث

# الخلفية

## ( ب ) الفيل فى الظلام

ألقى أحدهم رجلاً معصوب العينين، لم يكن قد رأى الماء من قبل فى نهر، فشعر بالماء، وعندما أزالوا العصابة عن عينيه، عرف ما هو الماء.

حتى تلك اللحظة لم يكن يعرفه إلاَّ عن طريق الأثر الذى يحدثه وحسب.

الرومى، «فيه ما فيه»

مع انتشار العلوم والفنون فى ديار العرب-الإسبان Saracendom فى العصور الوسيطة أكدت العبقرية الصوفية عندما أصبح الصوفيون أطباء وعلماء، وتركوا لنا رموزًا فى مبانيهم وفنونهم الزخرفية (يسمُّون بعضها الآن "أرابسك") تلك التى صممت كى تحافظ فى صورة منظورة على حقائق أبدية معينة، وهى الحقائق التى يعتقد الصوفيون فى تلخيصها للروح الإنسانية التى تبحث عن، وفى طريقها نحو، الاتساق النهائى والتوحد مع سائر أنواع الخلق.[١]

نستطيع أن نجد النتائج التى نجمت عن النظام العملى المكثف للصوفيين، مع أنها تَخْفى فى معظم الأحيان، على فهم الدخلاء من جراء الجهل بالمعنى الحقيقى للنظام، على امتداد النسق الفكرى للصوفية، كما نستطيع أن نقابلها كذلك فى الفن وفى الظواهر السحرية-التنجيمية فى الشرق والغرب على حد سواء. وفى سبيل الاقتراب أكثر من التجربة الصوفية ينبغى علينا أن نلقى نظرة خاطفة على مناهج التفكير والأفكار الأساسية لهؤلاء الباطنيين. ويمكننا أن نبدأ بقصيدة أو بنكتة وربما برمز.

يقال بصفة تقليدية إن الطرق التى تقود إلى أعماق التفكير الصوفى تتنوع حتى تصل فى تنوعها إلى عدد الصوفيين على قيد الحياة. فالديانة على سبيل المثال لا يمكن، قبولها أو رفضها فى الحال، حتى يتمكن الطالب من معرفة ما الذى تعنيه على وجه التحديد. ويقول الصوفيون إن الوحدة الأساسية لكافة المعتقدات الدينية ليست موضع اتفاق فى سائر أرجاء الدنيا، وهو الأمر الذى يرجع إلى أن المتدينين ليسوا واعين على وجه الإطلاق بما هو معنى الديانة نفسها بصفة جوهرية. وليس من الضرورى أن تترادف حقيقتها مع ما يفترض الجمهور الواسع أن تكون عليه.

يرى الصوفى أن المتدين المهووس والساخر المستهزئ يشبهان شخصاً مؤمنًا بأن الأرض مسطحة ويتجادل مع آخر يؤمن بأنها أسطوانية الشكل: كل منهما يفتقر إلى خبرة أصيلة بما يتجادلان حوله.

وهذا يكشف لنا عن اختلاف جوهرى بين المنهج الصوفى وسائر مناهج الأنساق الميتافزيقية الأخرى. ولطالما قبل الجميع حتى صار الأمر بمثابة بديهية، أن المرء إما أن يكون مؤمنًا أو غير مؤمن أو ربما "لا-أدريا" agnostic [ينتمى للفلسفة التى تقول بعدم قدرة الإنسان على التوصل إلى كنه وجود أى شيء خارج نطاق ظواهر تجربته الخاصة.المترجم] فإذا كان مؤمنًا، فلسوف يتوقع أن يُمنح عقيدة أو نسقًا يبدو له أنه يلبى ما يظن أنها احتياجاته. ولكن ما من أحد، اللهم فيما ندر، سيُخبره بأنه ربما لا يفهم ماذا تكون احتياجاته تلك.

إلا أن دنيا الصوفى تحوز أبعاداً أخرى، فبالنسبة إليه تكتسب الأشياء معان يتعذر إدراكها على أولئك الذين ينصاعون لنوع المران الذى يفرضه عليهم المجتمع العادى.

أمثال هؤلاء الأشخاص يُعانون من الحول. فإذا سألنا شخصاً جائعًا:

– ما هو حاصل جمع ٢×٢ .

فلسوف يرد:

– أربعة أرغفة(و ربما ثمانية) !

تذهب التعاليم الصوفية إلى أن الحياة لا يمكن فهمها، طالما كان درسنا لها خلال نفس الأساليب التى نستخدمها فى الحياة اليومية وحسب. وذلك راجع جزئيا إلى أن السؤال الذى يقول:

– علام كل ما يجرى هنالك؟

ومع إمكانية وضعه فى سياق معقول اسميا [=اعتباريا] من الكلمات، إلا أن الإجابة قد لا يعبر عنها صاحبها بنفس الطريقة. فالجواب يأتى خلال التجربة ولحظة التنوير أو الإشراق. والأداة التى تصلح لقياس أمر صغير لا تستطيع قياس أمر كبير. ويقول "أبو حنيفة":

"اقرن معرفتك بعمل، فالمعرفة دون عمل أشبه بجسم دون روح"(أبوحنيفة)[٢]

قد تسمع من العالم أن المكان والزمان شىء واحد أو أن المادة ليست جامدة على الإطلاق. ولكن هذا لا يؤثر كثيراً على فهمك كما لن يؤثر لا كثيراً ولا قليلاً على تجاربك فيما ينطوى عليه كل ذلك. حقا كل مادة قابلة للانقسام، دعنا نقول، إلى ما لانهاية. ولكن فى ضوء معظم الأغراض العملية هناك حد لعدد الأقسام التى تستطيعها مع قطعة من الشكولاتة، إذا كان لها أن تقوم بالوظيفة التى تتوقع منها أن تقوم بها،

وبالتالى فأنت قد ترى فى يدك قطعة شكولاتة من جانب، ومن جانب آخر ترى فيها شيئًا تريد أن تقسِّمه إلى أكبر عدد من الأقسام تستطيعه. ولعل الذهن الإنسانى يميل إلى التعميم انطلاقًا من الأدلة الجزئية، إلا أن الصوفيين يعتقدون أنهم قادرون على اختبار الأشياء فى خضم التجريب بصورة أكمل.

وتلقى قصة صوفية تقليدية بعض الضوء على أحد جوانب المسألة، وتكشف عن الصعوبات التى تقض مضاجع العلماء أنفسهم عندما يعرضون للصوفيين بغية فهمهم عن طريق تطبيق مناهج محدودة للدرس:

ألزم أصحاب سيرك جوَّال الفيل الذى يستخدمونه فى بعض ألعابهم "مربطًا" على مشارف بلدة لم تكن تعرف الأفيال من قبل. وتوجه أربعة من أهالى البلدة، كى يروا ما إذا كان فى وسعهم أن يلقوا نظرة قبل غيرهم من الأهالى على تلك "المفاجأة" التى سمعوا بها ويخفيها عنهم أصحاب السيرك. وعندما وصل الأربعة إلى "المربط" لم يجدوا أى مصدر للضوء. وصار لزامًا عليهم بالتالى أن يجروا تحرياتهم فى حالك الظلام.

قال الأول، الذى لمس "زلومته" إن الفيل لا بد أن يكون أشبه بخرطوم. وانتهى الثانى الذى لمس إحدى أذنيه أنه لابد أن يكون مروحة. أما الثالث فلقد استطاع أن يشبِّهه بعمود حى بعد أن لمس رجله. وعندما وضع الرابع يده على ظهر الفيل رسخ فى خلده أنه نوع ما من أنواع العروش. وهكذا لم يستطع أى من الأربعة أن يكوِّن صورة كاملة، وعن طريق الجزء الذى لمسه كل منهم، استطاع وحسب أن يشير إليه فى ضوء ما يعرف بالفعل من أشياء. وبذلك انتهى مسعاهم إلى الفوضى، ولو أن كلا من الأربعة كان مؤمنًا راسخ الإيمان بما يظن أنه الحقيقة. وبالتالى لم يستطع أى شخص من أهالى البلدة الآخرين أن يقف على حقيقة ما حدث، وما هى التجربة التى مر بها هؤلاء الفضوليون.

يتوجه الشخص المتوسط فى الأحوال العادية إلى الكتب والمراجع كى يقف على ماهية التفكير الصوفى. وقد يبحث عن معنى كلمة "صوفى" فى أى موسوعة متاحة،

أو يلجأ إلى الكتب التى وضعها العلماء من مختلف الأنواع والخبراء من مختلف الأصناف فى الديانة والباطنية.

وطالما لجأ إلى مثل هذا الصنيع، فلسوف يقابل أروع مثال على عقلية "فيل فى حالك الظلام".

يقول أحد الدارسين الفرس إن الصوفية ليست سوى انحراف مسيحى. ويذهب بروفيسور فى جامعة "أكسفورد" أن الصوفية متأثرة بـ "الڤيدانتية الهندوسية"، ويتحدث بروفيسور أمريكى من أصل عربى عنها بصفتها رد فعل على "النزعة الذهنية" فى الديانة المحمدية. ويزعم بروفيسور للآداب السامية وجود آثار فى الصوفية ترجع إلى "شامانية": Shamanism آسيا الوسطى [عقيدة ترتكز على الـ "شامان"، والكلمة تعنى باللغة "التونجوسو-منشورية" "ذاك الذى يعرف". وتدور وظيفة الـ"شامان" حول قدراته على العلاج والاتصال بالعوالم الأخرى، حيث يسود الاعتقاد أن المرض ناجم عن غياب الروح من جسدها، والـ "شامان" هو القادر على إعادتها إليه.المترجم]. وهناك باحث ألمانى ينصح بالبحث عن أصولها أى "الصوفية" فى المسيحية بالإضافة إلى البوذية. وقد وضع مستشرقان إنجليزيان عظيمان "رهانهما" على وجود تأثير قوى عليها من "الأفلاطونية الجديدة"، ومع ذلك فأحدهما يسلم بأنها ربما تكون قد انبثقت بشكل مستقل. ويؤكد مفكر عربى ينشر آراءه عبر إحدى الجامعات الأمريكية، لقرائه أن "الأفلاطونية الجديدة" (التى يحتج بأنها عنصر مكون فى الصوفية) هى ذاتها يونانية-فارسية. ويذهب أحد المستعربين الإسبان، فى نفس الوقت الذى يقول فيه بانبثاق الصوفية من تقاليد الرهبنة المسيحية، بأن المانوية: Manichaeism تعد مصدراً من مصادر الصوفية. ويتوصل أكاديمى لا يقل صيتًا إلى وجود "الغنوصية" [=العرفانية] بين الصوفيين، بينا يحبِّذ بروفيسور إنجليزى ترجم أحد كتب الصوفيين أن يرى فيها "نِحْلة فارسية صغيرة". ولكن مترجمًا آخر يذهب إلى وجود التقاليد الباطنية فى "القرآن". "حقًا تنطوى التعريفات العديدة للصوفية، تلك التى وردت فى الكتب العربية والفارسية على أهمية كبيرة من الناحية التاريخية، إلا أن أهميتها الرئيسية تكمن فى كشفها عن هذه الحقيقة: "**الصوفية غير قابلة للتعريف**"[٣].

ويرى مفكر باكستاني (١٢٠٧-١٢٧٣) في "جلال الدين الرومي" وريث جميع التيارات العظمى في الفكر القديم على وجه التقريب كما عرفها الشرق الأدنى. أما بالنسبة إلى كل أولئك الذين اتصلوا اتصالاً حقيقيا بالصوفيين والذين حضروا اجتماعاتهم أو حضراتهم (جمع حَضْرَة)، فلا يحتاج الأمر إلى أي تكييف ذهني أو بذل أي جهد خاص كي يروا في الصوفية، بصفتها حاوية داخل ذاتها لآلاف الخيوط التي تظهر في كل الأنساق غير الصوفية كـ "الغنوصية" و"الأفلاطونية الجديدة" و"الأرسطوطاليسية"، وهلم جرا. يقول "القطب" "هلكي" Halki:"قل هي موجات لا عد لها ولا حصر ترتطم بالشاطئ وتعكس من لحظة لأخرى أشعة الشمس: وكلها تأتي من نفس البحر". ومن جانب آخر فالذهن الذي ركن إلى الاعتقاد في ضرورة تمييز أو احتكار أفكار بعض المدارس لن يتمكن بسهولة من التوصل إلى الإدراك المركب عند تأمل الصوفية.

ويكشف د. "خليفة عبد الحكيم" عن قدرته على تعداد كافة المدارس الفلسفية التي تشترك أفكارها مع "الرومي"، دون أن يضطر إلى القول بأن إحداها مشتقة من الأخرى. يقول:

«يعد "المثنوي" الذي وضعه "الرومي" بمثابة بلورة متعددة الجوانب. ففيه نرى الأشعة المنكسرة للوحدانية السامية والعقلانية اليونانية ونظرية "أفلاطون" حول عالم المثل[=الأفكار] ونظرية "أرسطو" في التعليل والارتقاء، و"الواحد" لـ "بلوتينيوس" والنشوة التي تتوحَّد مع ذلك "الواحد" ومسائل "المتكلمين المسلمين" الخلافية ومشكلات "نظرية المعرفة": Erkenntnistheorisch عند "ابن سينا" و"الفارابي" ونظرية "الوعي النبوي" عند "الغزالي" ونظرية التوحد" عند "ابن عربي"».

وليس معنى ذلك أنني أريد أن أشير من طرف خفي، إذا لم يكن موقفي قد اتضح حتى الآن، إلى أن "الرومي" لفّق نسقًا متصوفًا من العناصر الواردة فيما سبق. فـ (الخوخ ليس موجودًا وحسب في "سمرقند") .

كم هو غزير الأدب العالمى الذى يدور حول الصوفية - فلقد ترجم العلماء الغربيون عدداً ضخماً من النصوص الصوفية. ولكن أقلية، إن لم نقل ما من أحد، قد أسعدها الحظ بالمرور بتجربة صوفية أو عرفت مأثوراتها الشفوية المتوراثة أو حتى الترتيب الذى تُدرس بموجبه المواد الأساسية. وليس معنى القول أن الجهود التى بذلوها لم تكن تستحق كثيراً من الجدارة.

فلقد انطوت على أعظم الفائدة للمستشرقين، ولكنها حملت سمة عامة، تتمثل فى عدم الترابط. والأمر أشبه هنا بذلك الكاتب الذى تتحدث الأسطورة بأنه يضطر إلى أن يقرأ بنفسه الرسالة التى كتبها لرداءة خطه، فجميع تلك الأعمال احتاجت إلى هوامش صوفية شارحة.

لا يجب أن يغيب عن الأذهان تلك الترجمات الأولى والكتب التى تضم استطرادات طويلة، والموجهة إلى التلاميذ المبتدئين، وهى أعمالٌ لن يسهل بالتأكيد دخولها غياهب النسيان. ولعل مسألة الترجمات تنطوى على طرافة خاصة.

تجرى فى بعض الأحيان محاولات لنقل الأوزان أو القوافى الأصلية فى الأشعار الشرقية إلى الترجمات الإنجليزية ، نظراً لأن المترجم يشعر بأن هذه الوسيلة تساعد على نقل المعنى كما ورد فى الأصل. ولكن مترجمين آخرين يرون عكس هذا الرأى، ويتحاشون أى محاولة لإعادة إنتاج الوزن فى اللغة المنقول إليها لأنهم يزعمون استحالة بلوغ روعة الأصل. وعود على بدء، حملت بعض النصوص المترجمة تعليقات غير صوفية(إسلامية بصفة عامة وحتى مسيحية لاهوتية خالصة) ثم هناك الترجمات المنحازة، تلك التى تقدم نبذاً مختارة، لكنها تعانى من الاستقطاعات التى يتوهم المترجم، بصورة أو بأخرى، أنه يملك أى حق فى الإقدام عليها . وكلما قلت معرفته بالأعراف الصوفية بدت تلك الاستقطاعات جائرة. ومع ذلك فالكتابات الصوفية لم تكن فى أى يوم مقصورة على الأدبية أو الفلسفية أو التكنيكية.

هناك ترجمة لكتاب فارسى إلى اللغة الإنجليزية، ولكن ليس عن اللغة الفارسية، بل عبر ترجمة فرنسية لنسخة مترجمة إلى اللغة الأردية لنص كلاسيكى مختصر مكتوب فى الأصل باللغة العربية. وهناك روايات حديثة لكلاسيكيات فارسية، حُرِّرت

خصيصًا بهدف حذف الإشارات الخادشة للمعتقدات الإيرانية السائدة حاليًا. أضف إلى ذلك أعمال المبشرين المسيحيين، والهندوس والهندوس الغربيين الجدد - والكتاب الغربيين غير الصوفيين وغير الأكاديميين والكتّاب الشعبيين الذين يسعون إلى وضع الثقافة فى متناول الجميع. ويكشف تقديم الصوفية إلى رجل الشارع المتوسط التعليم بلغة غربية عن شرط للأدب قد لا يجد نظيراً له فى أى ميدان آخر.

تحمل هذه العملية السريعة التغير فى طياتها مباهج مصاحبة خاصة. فلقد بلغ الميل المراوغ نحو إيجاد مصطلح قد يبدو مستحيلاً، ما لم يكن "البوليكوتومية": polychotomy على نمط "التفرقة الجوهرية" dichotomy إلى حد نقطة تبعث على الضحك منذ ما يصل إلى ألف سنة. وكان ذلك عندما كتب المفكر اليهودى "ابن جبيرول:Avicebron الملقى (نسبة إلى "ملقا" (Malaga) (نحو١٠٢٠-١٠٥٠ أو ١٠٧٠) "ينبوع الحياة"، وهو كتاب مبنى على الفلسفة الصوفية ذات الطابع الإشراقى (=التنويرى). ولما كان قد كتب كتابه ذاك بالعربية فلقد ظن العديد من ثقاة المسيحيين الذين ينتمون إلى مدرسة أوروبية شمالية تشبّعت وقت ذاك بالعلوم "العربية" أن الرجل كان "عربيا". وبعضهم على الأقل إن لم نقل كثيرين منهم ظنُّوه "مسيحيا" و"عميق الفكر"، وأفصحوا عن هذا الظن. ولقد قبل الفرنسيسكان تعاليمه ونقلوها بشغف كبير إلى تيار الفكر المسيحى، بعد استخلاصها من ترجمة إلى اللاتينية تمت بعد نحو قرن من وفاته.

وهناك سيدة على جانب كبير من التميز الأكاديمى وتقف فى صفوف الثقاة الذين كتبوا عن باطنية mysticism الشرق الأوسط، وقد لمست أكثر من جزء من جسم الفيل، وذلك لأنها كتبت فى نفس الكتاب تقول: **"ربما تكون الصوفية قد تأثرت بشكل مباشر (هكذا!!) بالأفكار "البوذية" وأن "الصوفيين" الأوائل لم تكن لهم صلات قوية بالآداب الهيلينستية من أى نوع" - ومع ذلك كانت أفكارهم مشتقة من مصادر هيلينستية".** ثم تنهى دراستها فى الطريقة الصوفية بقرار يقول منطوقه: **"نستطيع أن نعثر على أصل الصوفية الحقيقى ومصدرها الأولى فى الرغبة الموغلة فى القدم للروح الإنسانية فى البحث عن الإله الخالق".**

أثرت الحركة الصوفية تأثيراً ملحوظاً فى الغرب المسيحى، ملحوظاً إلى الحد الذى يمكّننا من تعزيز قضيتنا بأدلة أقوى من الحد المتوسط على المقولة الصوفية بأن الحقيقة الموضوعية تحتوى داخلها على ديناميكية يتعذر تفنيدها. ومع ذلك فهذه القوة الحيوية تعتمد فى التعبير الصحيح عنها على التوجيه الصحيح لقرون الاستقبال الإنسانية، فإذا كان هذا الاستعداد غائباً، كان للتيار الصوفى أن يأخذ انحناءة شاذة. ولعل التناول الانتقائى أو التجزيئى للتيار الصوفى يكون أكثر عرضة لذلك التشوه بصفة خاصة. وقد نستطيع أن نجد تصويراً رائعاً لذلك فى المصير الذى آلت إليه أعمال "الغزالى" فى أوروبا.

كتب "الغزالى" القادم من آسيا الوسطى (١٠٥٨-١١١١) كتاباً بعنوان "تهافت الفلاسفة"، وهو الكتاب الذى سرعان ما تُرجمت أجزاء منه كى يستخدمها الدعاة الكاثوليك ضد كلٍّ من المدارس الإسلامية والمسيحية على حد سواء. ومع ذلك فالأجزاء التى وصلت إلى أيدى الغرب كانت تلك الأجزاء التى خصصها المؤلف لعرضه التحضيرى للفلسفة. إلا أن أعمال "الغزالى" تحتاج إلى القراءة ككل، ويتعين تتبع الآراء التى أفصح عنها أيضاً حول قيمة التمارين الصوفية إذا كان للمرء أن يفهم الرجل حق الفهم. غير أن الكتاب المذكور كان قد وجد رداً من جانب مؤلف عربى هو "ابن رشد" القرطبى المولد (١١٢٦ - ١١٩٨) وكان الرجل المعروف عند الغربيين باسم "Averroes" قد وضع رده باسم "تهافت التهافت"، وقد تُرجم هو الآخر. ولكن "ابن رشد" لم يفلح باستخدام مناهجه المدرسية: scholastic فى تفنيد كتاب "الغزالى" على وجه الإطلاق، ولو أنه ظن أنه فعل. ومع ذلك فلقد سيطر "ابن رشد" على الفكر المدرسى فى الغرب والديانة المسيحية لمدة لا تقل عن أربعة قرون - من القرن الثانى عشر حتى نهاية القرن السادس عشر. ولقد شكلت الأجزاء التى نُقلت من "الغزالى" وتلك التى ترجع إلى "ابن رشد" و"أرسطوطاليس" تياراً صوفيا "خاصا" (فعل ورد فعل)، وهو التيار الذى غذى ديار المسيحية التى كانت تجهل جهلاً مطبقاً (فيما يتعلق بالمدرسيين) القضية المبدئية أو الأولية سواء عند "الغزالى" أو "ابن رشد".

**يقول "الرومى": يتعين ألا نغفل عن أن المتناقضات تتآزر سويا، مع تعارضها الصورى" (فيه ما فيه).**

نادرًا ما شارك أولئك الذين يتكفَّلون بمحاولة دراسة النسق فى وعى الصوفيين الأساسى بأن الصوفية عبارة عن تعاليم من جانب، وجزء لا يتجزأ من عملية تطور عضوية من جانب آخر. وبالتالى فليس هناك بالتقريب إمكانية على أن الدخلاء سيكون فى وسعهم أن يتوصلوا إلى نتائج دقيقة. فطالما اعتمد على ملكاته فى الاستطراد وحسب، فإنه يكون قد تجرَّد من أهليته قبل أن يبدأ. ولعلهم الدخلاء اليوم بنفس القدر الذى كانوا دخلاء عنده أمس، أولئك الذين يخاطبهم "الرومى" فى رائعته "المثنوى":

**ذاك الذى أسعده الحظ وبلغ حدود الإشراق [=الاستنارة وهو الصوفى]**

**يعرف أن السفسطة من الشيطان والحب من آدم.**

إذا كان الصوفيون قد أربكوا العلماء بتناقضاتهم الذاتية أو التى تبدو أنها كذلك وتجعلهم أحيانًا يحيطون النتائج التى يتوصلون إليها بشأنهم باشتراطات متعددة إلى حد مثير حتى تكتسب قيمة كبيرة، فإنهم قادرون على دفع اللاهوتى إلى حدود الغضب المقدس. إذ يتعذر الإقرار بالحب كمبدأ فعال فى التجربة والارتقاء الصوفيين، أى فى الآلية والهدف كليهما، بصفته عنصرًا أصيلاً. والبروفيسور المبجل دبليو. آر. إنجه W.R.Inge فى كتابه المعنون "الباطنية المسيحية" Christian Mysticism يسرع بتوجيه الهجوم ضد ما يراه هدفًا: الصوفيون" أو المتصوفون المحمديون (=المسلمون) يستخدمون لغة مفعمة بنوازع المجون بصورة خليعة، ويبدون مثلما يفعل أى آسيويين خُلَّص، وقد حاولوا إعطاء طابع باطنى أو رمزى للانغماس فى شهواتهم.

تستدعى هذه العينة الكلاسيكية رؤى بعض العلماء الذين اعتنقوا الصوفية، إذ تكشفهم وقد صاروا نسخًا مقلدة للآسيويين من مدمنى اللغة الماجنة (فى السر لأنهم لا ينشرونها)، فهى ذاتها التى تخفى الانغماس فى شهواتهم. وبدورهم قد يكون فى طوعهم أن يرضوا بما أفصح عنه أحد أساتذة جامعة "كيمبردج"، إذ يرى الصوفية بشكل أكثر جدارة بالاحترام بصفتها:

"الارتقاء الذى بلغته ديانة الجنس الآرى البدائية".

وإذا لم تكن الرمزية الصوفية فى حقيقة الأمر كذلك، لكنها تقدم تجارب حية عاشها صوفيون فى الواقع، فإننا، بالتالى، قد نصل باطمئنان إلى أن الصوفيين متعددو المواهب، بصورة أكبر حتى مما يعرف أكثر أنصارهم تشيعًا لهم. فالصوفى القح يستطيع أن يبلع مئات المحيطات ويعبد الأصنام ولا يعبدها فى نفس الوقت، ويرتحل إلى الصين خلال النشوة، بصفته قادرًا على أن يكون موجودًا فى الدنيا وليس جزءًا منها فى نفس اللحظة - دع عنك أقماره المائة وكذلك شموسه المائة.

يجد أنصار التفسير الحرفى لتعبيرات المتصوفة، بطبيعة الحال، ردا مقنعًا حقا عليهم من جانب متخصصين من أمثال "إيفيلين أندرهيل" Evelyn Underhill :

> **"الرمز - ذلك الثوب الذى يستعيره الروحانى من مجال المادة - ليس سوى شكل من أشكال التعبير الفنى"، والمقصود أن معناه ليس حرفيا بل موحيًا، مع أن الفنان الذى يلجأ إليه ربما يعجز عن رؤية هذا الفارق الدقيق. ومن هنا فأولئك الأشخاص الذين يتخيلون "الزواج الروحانى" الذى عقدته القديسة "كاترين" أو القديسة "تريزا" يحجب وراءه انحرافًا جنسيا، وأن رؤية "القلب المقدس" تنطوى على تجربة تشريحية غير معقولة أو أن التمجيد المقدس الذى يقوم به الصوفيون ليس سوى تأليه للسُكْر، لا يفعلون سوى الإعلان على الملأ عن جهلهم بالآليات التى تعمل وفقها الفنون: مثل تلك السيدة التى ظنت أن الشاعر الإنجليزى المعروف "وليم بليك" "لا بد" أن يكون مجنونًا لأنه قال إنه لمس السماء بأصبعه"[4].**

يتعيَّن علينا أن نقر بأنه من الأسهل للعالم أن يتناول وأن يصف جانبًا من الفيل فى الظلام أكثر مما يستطيع أن يشكِّل رؤية خارجية متماسكة للصوفية؛ إذ يعانى كثير من العلماء من عجز نفسى عن تناول هذا الموضوع. ويقول "الغزالى" **إنه بصرف النظر عن هذا العجز ذاته فإن "مثالب أخرى تحول دون الوصول إلى الصدق الداخلى. تتمثل إحدى هذه المثالب فى المعرفة التى يكتسبها المرء من الخارج"**.(سيمياء السعادة)

وهناك مشكلة الشخصية الصوفية ذاتها إلى جانب السور غير المدرَّج وغير القابل لذلك للتدريج للتجربة الصوفية. ويكفى فى هذا الصدد أى مسح مدقق للكتابات الصوفية ومسيرات حياة الصوفيين كى يقع الباحث الأقل مغالاة فى التشبث بمعتقده فى براثن الحيرة. فبين الصوفيين نستطيع أن نجد زرادشتيين سابقين ومسيحيين سابقين وهندوس سابقين وبوذيين سابقين وعربًا ومصريين وإسبان وإنجليز. وهناك بين صفوف الأساتذة الصوفيين، لاهوتيون ورئيس عصابة تائب: banditti وعبيد وجنود وتجار ووزراء وملوك وفنانون. ولكن كثيرين من جمهور القراء فى الغرب المعاصر لا يكادون يعرفون حق المعرفة سوى اثنين وحسب هما :الشاعر والرياضى "عمر الخيام" الفارسى والأمير "أبو - ابن آدم" (Abu ben-Adam) الأفغانى - الذى كان موضوعًا لقصيدة كتبها "لى هنت":

"أبو- ابن آدم" فلتكثر قبيلته...".

ونستطيع أن نسمى بين أولئك الذين تأثروا بالصوفية عفو الخاطر كلا من "رايموند لالى" و"جوته" والرئيس الفرنسى فى الستينيات "فرانسوا ديجول" و"داج همرشولد" السكرتير العام السابق للأمم المتحدة.

ولما كان الصوفيون يكتبون فى الغالب تحت تهديد اضطهاد محاكم التفتيش، فلقد وضعوا مؤلفات تهدف إلى التوفيق بين أعرافهم وبين الأصولية (=الأرثوذكسية) ويدافعون عن استخدام المجازات اللغوية الضاربة فى أجواز الخيال. وفى سبيل حجب معانى العوامل الشعائرية أو فى سبيل هدف ضرورى يتمثل فى الظهور وحسب بمظهر مصنفى الملخصات الصوفية، فلقد سلموا من جيل لآخر مخطوطات يستطيع أولئك الذين يمتلكون الأدوات اللازمة أن يستخلصوا منها جوهر الصوفية. ونظرا لأنهم كيَّفوا أعمالهم لأماكن مختلفة وعهود مختلفة وأمزجة مختلفة، فلقد أكدوا، بدورهم، على ضرورة دور كل من الزهد والتقوى والموسيقى والحكمة والعزلة والحياة الجماعية. ولكن الكتيبات الصوفية التى تتمتع بالاحترام من الناحية الدينية وحسب، هى التى تتوفر خارج الدوائر الصوفية.

وأن يكون المرء جاهلاً جهلاً مطبقًا بالتماسك الكامن وراء التعاليم الصوفية، ومع ذلك قادرًا على تقييم أعمال شعرائها الكبار، أمر أقام المترجمون عليه الدليل المرة بعد المرة. ولقد امتدح المستشرق المعروف "دينسون روس"، التلميذ (ة) والمترجم (ة) الدءوب (ة) "جيرترود بيل" التي ترجمت أعمال العظيم "حافظ الشيرازي" إلى اللغة الإنجليزية، لرصانتها العلمية وسداد أحكامها. ومع ذلك فهي أول من يعترف بـ "صعوبة تعيين السبب أو الأسباب على وجه التحديد التي يستندون إليها في الشرق في تقديرهم لـ "حافظ الشيرازي" وما فهمه مواطنوه من تعاليمه فلربما يكون أمرًا عصيا على الإدراك"[٥].

وهذا ما يُكسب طلقتها التي أطلقتها في الظلام أهمية أكبر عندما تحاول التوصل إلى رأي ما عما كان "حافظ الشيرازي" يهدف إليه: "من وجهة نظرنا بالتالي فإن جوهر فلسفته يتمثل في أننا لا نستطيع التوصل إلا إلى القليل مما يمكن أن نوقن به، وهذا القليل ينبغي أن يكون هدفًا لمسعى جميع البشر، وكل منا سوف يشرع في البحث عنه على امتداد طريق مختلف، ولن يتمكّن أي منا من العثور على طريق سهل الطرْق، وقد يكتشف كل منا، إذا ما تمتع بالحكمة، تعويضًا عن كدِّه بجانب الطريق"[٦]. حقا لم تر "بيل" الحركة الصوفية بصفتها عملية – على نحو ما يراها الصوفيون – ولكنها لم تعجز عن قنص لمحة إلى الطابع الغريب والصوفي بشكل كامل لشخصية "حافظ" عند الحديث عن، وفي رؤية بانوراما الفكر الإنساني فيما هو الآن حاضر بالنسبة إلينا وما كان بطبيعة الحال مستقبلاً بعيدًا في رحم الغيب بالنسبة إلينا:

**"يبدو أن عين عقله، وهي موهوبة ببصيرة عميقة، قد شقت طريقها إلى تلك المناطق من الفكر التي كان لنا أن نسكن فيها في أوقات لاحقة".[٧]**

كانت قدرة "حافظ الشيرازي" على النفاذ إلى مجاهل الغيب أوضح من أن تخطئها عين، ولكنها كانت أيضًا مذهلة. ولكن "بيل" لم تستطع التوصل إلى شيء محدد بشأنها.

وإذا ما رجعنا إلى فيلنا، فلعله مما يبعث على السرور أن العلماء أقل تشبثًا بمعتقداتهم من الكهنة، ولو أن كليهما أشبه بزوار لبيت الفيل. فهل يمكن أن يكونوا جميعا قد رأوا، فى واقع الأمر، جزءا من أجزائه؟ يقول الصوفيون: "الصوفية ليست ديانة، بل هى الديانة ذاتها. والصوفية ليست سوى جوهر الديانات جميعها" فهل هناك، إذن، بين الصوفيين وخارج نطاقهم على حد سواء، تقاليد بأن هناك معتقداً سريا ينتقل من جيل لآخر عن طريق التلقين وتحافظ عليه سلسلة من المتعاقبين عن طريق الاستخلاف: وهو الأمر الذى قد يفسر ميل المراقب الخارجى، طبقا لنوع ميوله، لرؤية كل شكلٍ من أشكال الديانات على وجه التقريب فى كتابات الصوفيين؟

لكى نقرر شيئًا محدداً فى هذا الشأن، يلزمنا أن نشير إلى آراء الصوفيين حول هذه النقطة، وهى الآراء التى تجاهلها بشكل عام دارسو الصوفية من غير الصوفيين، كما يلزمنا أيضًا أن نتتبع تقاليد المدارس الأخرى، إلى جانب انتقال عقيدة ما خلال تعاليم جوانية بعيداً عن سلطان الديانة الشكلية التى تكسبها شكليتها قدراً لا بأس به من الأصولية. والبحث فى هذا المجال لا يعد بحال من الأحوال جالبًا للسأم.

يقول الشيخ "أبو الحسن الفشنجى" Abu el-Hasan Fushanji :

**"أن يكون المرء صوفيا، كان فى الماضى، حقيقة دون اسم، أما اليوم فذلك أصبح اسمًا دون حقيقة".**

يرى كثيرون أن هذه العبارة تعنى، عندما تؤخذ عند قيمتها الاسمية، أن الأشخاص الذى يسمون أنفسهم صوفيين تضاعفوا، فى حين أن المعتقد الجوهرى للصوفية ليس مفهومًا بعد. ومع أن هذا قد يكون هو الآخر تأويلاً للقول الذى أرسله الشيخ، إلا أنه يقصد هنا أن يوضح نقطة مختلفة تمامًا.

ترتبط، دون شك، الرغبة الملحة فى تتبع ظاهرة تاريخية ما لتحديد بداياتها، وهو ما نلاحظه بشكل واضح فى المرحلة الراهنة لمعارفنا، بالحاجة التى يستشعرها عقل العوام فى ضرورة الوصول إلى بداية ما، وإذا تيسر الأمر، نهاية لكل شىء. فكل شىء،

بالتقريب، معروف للإنسان خلال حواسه العادية، يحتفظ بالنسبة إليه ببداية ونهاية. وتوفر معرفة شىء ما إحساسًا بالاستقرار وشعورًا بالأمان. فلقد لُصقت البطاقة على الكتاب، وأصبح من الممكن الآن وضعه على الرف - أى بدءًا بالألف وانتهاء بالياء لشىء أو لآخر. وهناك مناهج عديدة تحوز قبولاً إلى هذا الحد أو ذاك لتحديد بدايات ونهايات بصورة قاطعة، أو إيجاد بدائل لكل منهما. إذ يمكن تخليقهما عن طريق الأساطير والخراريف المختلقة، وهى الأساطير والخراريف التى تتناول فى الغالب كيف كانت بدايات الأشياء وكيف ستكون نهاياتها. وهناك منهج آخر يتمثل فيما لجأ إليه ذلك الإمبراطور الصينى الذى أصدر مرسومًا بأن التاريخ سوف يبدأ بعهده وقرر تسليم كل الكتب السابقة لألسنة النيران. وهناك منهج ثالث يتمثل فى افتراض أن يقوم حدث معين، جرى تحديده زمنيا، وربما أيضًا مكانيا، كبداية. وهذا كان منهج الديانات بشكل عام، وهو منهج جد واضح فى الديانة المسيحية المألوفة، التى تعتمد عليها عقيدتها الرسمية: القديس "أوغسطين" مع كل ذلك.

ولقد ولد الاعتقاد بأن حادثًا دينيا فريدًا معينًا مسئول عن إحداث تغيير كامل فى مصير البشرية، قوة هائلة فى ديار المسيحية، إلا أن عاملين اثنين على الأقل قلّصا بشكل حاد هذا الأثر. تمثّل العامل الأول فى الزمن، وهو الذى كشف فى حالة ذلك الحادث أن هناك حدا أقصى لتوسع الكنيسة المسيحية سواء الطبيعى منه أو المصطنع، وحدا كذلك لديناميكيتها داخل نطاقها هى ذاتها. أما العامل الثانى فتمثل فى مشكلة مدرسية. فنظرًا لأن تعاليم السيد المسيح سار بها الاعتقاد أنها منقطعة النظير (مع أن النبوءة ربما تكون قد "بشّرت بها وتكهّنت")، كان من الصعب التوصل إلى منظور روحانى مستقل لا يكون مشروطًا بهذا الاعتقاد، ولم يكن من السهل بحال من الأحوال الآن النظر إلى الديانة والتصوف والروحانية باعتبارها ارتقاء طبيعيا أو ملكية عامة بين البشر أجمعين. ورسخ عند الصوفيين أن الثقل الموازن الرئيسى لسلطة المسيحية الرسمية يتمثل فى التجربة المستمرة للتقاليد الحقة التى تعد هى تشويهًا لها.

حتى قبل القرن العاشر، عندما حازت الديانة المحمدية أقوى ثقافة بالإضافة إلى حضارة آخذة فى الاتساع فى العالم الذى كان معروفًا وقت ذاك، شقت طريقها نظرية، تقوم على مبدأ سرى، أو تعاليم تمتعت بالرعاية منذ أقدم العصور، من مركز الجاذبية ذاك، إلى الغرب. ولقد تأسست أول مدرسة كلاسيكية صوفية، وأقواها فى إسبانيا منذ ما لا يقل عن ألف سنة مضت[٨]. فهذه التقاليد لم تكن وليدة الغرب، كما قد يظن البعض، وتُفسِّر صعود البلدان المتعربة. فلقد تواءمت على نحو كافٍ تمامًا، بل لقيت التشجيع، بصورة عرضية، من جانب الإسلام، الذى سبق لنا أن ألمحنا إلى أنه كان هو الآخر بمثابة عملية مستمرة داخل المجتمع. ولقد امتد إلى الشرق الأقصى، وكان ليحرك ردا فى قلوب أولئك الذين لا يزالون يحتفظون بذكريات التعاليم الروحية الأقدم. فلقد كان، جزئيا، بمثابة النظرية التيو-فلسفية (=اللاهوتية-الفلسفية) التى تفسر ظهور تجليات دينية مختلفة فى عدد من المجتمعات، وهى تجليات ما كان لها أن تظهر إلى الوجود أبدًا، وفقًا لمعتقد دينى من صنف آخر.

كان هذا الحس بالتوحد للديانة الجوانية التجريبية أو الرمزية، أن يعمل عمله بكل تأكيد فى تلك الأيام التى كانت فيها الشعوب القديمة تساوى بين آلهتها وآلهة الآخرين، واحدًا مقابل الآخر - "ميركوريوس"[إله التجارة والتجار عند الرومان وكان أيضًا رسولاً سريع القدم للآلهة.المترجم] نظير "هرمز" [إله شاعت عبادته فى "أركاديا" اليونانية التى تضم جبل "سلين" الذى يسود الاعتقاد بأنه شهد مسقط رأسه، بصفته إلها للخصوبة. المترجم] و"هرمز" مقابل "تحوت" [إله الحكمة والكتابة والحساب عند المصريين القدماء. المترجم] كمثالين ليس إلا. ولقد كانت تلك النظرية التيو-فلسفية theosophy هى التى أخذها الصوفيون كتقاليدهم الخاصة، مع أنها لم تكن مقصورة على المجال الدينى. ومن ثم صاغها الصوفى على هذا النحو:

> **«أدين بالوثنية. وأتعبد عند مذبح الموسويين (=اليهود). فأنا صنم اليمنيين ومعبد عبّاد النار وكاهن المجوس والحقيقة الجوانية للبراهمانى الذى يجلس مربّع القدمين مستغرقًا فى التأمل، وأنا**

**فرشاة الرسام ولونه والشخصية القوية المقموعة للمتهكم. وليس في وسع أحد هذه التجليات أن يتفوق على الآخر، فعندما يتصل لهب مع لهبٍ آخر فإنهما يتماسان عند نقطة "الالتهاب". وعندما تُلقى شعلة مع شمعة، فعندئذٍ سوف تقول: "انظر! لقد أفنيت لهب الشمعة!» ("إحسان قيصر" فى "حديث الحكماء").**

يلجأ الصوفيون إلى وجهة نظر جديدة فى سبيل تجاوز التشريط الذى يفرضه المجتمع المادى الأحادى النظرة. لقد رَخُصت جميع الفلسفات، وذلك لأن جميع تعاليم "الحكمة" حُفظت فى "كبسولات". فالناس يرددون، دون كلل أو ملل، بديهيات على أسماع كل منهم الآخر، دون أن يمارسوا شيئًا، فى حقيقة الأمر مما يقصدون بها. وإذا قال أحد الصوفيين اليوم: "ما نحتاج إليه الآن هو نهج جديد"، فليس مستبعداً بحال من الأحوال أن يوافقه على الفور كل من يستمع إليه (نظراً لأن العبارة تبدو وقد انطوت على مغزى محدد) ثم ينسى من فوره كل ما قال عنها. فمعنى الكلمات لم يُغرس بصورة عميقة فى الذهن. وفى هذا الصدد يقول "الرومى":

**"خذ القمح ودع مكياله"** (المثنوى الكتاب الثانى).

كم كان من الأهمية بمكان أن يتحرر الذهن من التشبث بأنماط التفكير الجامدة حتى إن "الرومى" بدأ عمليْه الرئيسيين بالتمرُّن على هذه العملية. وبهذا المعنى تمشى "الرومى" مع الإجراء الذى يتبعونه فى العادة، فى مدارس التعاليم الصوفية، ومع أن المترجمين الخارجيين، لا يعلمون على وجه الاحتمال أن اثنين من كتبه يُعدان فى حقيقة الأمر تعليقات على مراحل وحالات الارتقاء الصوفى كما تجلَّت بلحمها وشحمها فى إحدى المدارس الصوفية.

فى كتابه "فيه ما فيه"، يستند "الرومى" منذ البداية إلى قولٍ للنبى محمد (ﷺ) دخل فى الحديث العادى بين الناس حتى ذهب مثلاً، ينتقل بحفاوة كبيرة من لسان للسان. إذ يُنسب إلى "الرسول" قوله: **"أسوأ الحكماء من يزور الأمراء وأفضل الأمراء من يزور الحكماء".**

يشير "الرومى" إلى أن المعنى الجوانى لهذا القول التعليمى يتمثل فى أن "معنى" "الزيارة" يعتمد على نوعية الزائر والمُزار. فإذا كان حكيمًا عظيمًا من يزور الأمير، فإن الأمير هو الذى يستفيد، ومن ثم يجب أن يعتبر وكأنه قد "زار" الحكيم. والأمر هنا أبعد من أن يكون مجرد تلاعب بالألفاظ، كما يفترض بعض الأشخاص الأقل قدرة على إمعان النظر.

يبدأ "المثنوى" تعاليمه، بما يصل إلى تكتيكات الصدمة، بعد "أغنية الناى" المشهورة بما يشبه قصة خيالية من قصص الجنيات، حول "الأمير الذى خرج للصيد والفتاة الجميلة". وفيما كان الجمهور يأخذ مقاعده كي يستمتع بقصة تقليدية، يبدأ "الرومى" فى ابتداء الحيل التى تولد الأفكار فى الذهن وتقاوم الميل لـ "النعاس" الذى يرى فيه الصوفيون رد الفعل المعتاد بين الجمهور للحواديت الشعبية [=الفلكلورية].

وبينما كان الأمير فى رحلته، رأى على الطريق جارية جميلة الصورة. وهنا وقع الأمير فى حبها، و"اشتراها". وسرعان ما وقعت فى وقت لاحق فريسة المرض. وفى يأسه من شفائها عرض هذا الحاكم على أطباء القصر كل ما يريدون من عرض الدنيا فى سبيل علاجها. وهذا ما لم يكن فى طوعهم أن يصنعوه، وتدهورت حالة الفتاة. وكان أن جرى الأمير، فى ذهوله حبا وخوفًا على محبوبته، إلى أحد الجوامع وابتهل إلى السماء طالبًا العون.

وكان أن رأى الأمير فيما يرى النائم رؤية أكد له فيها أحد الحكماء القدماء أن طبيبًا سيكون على يديه الشفاء سوف يأتيه حالاً. وفى اليوم التالى مباشرة، وكما قالت النبوءة، ظهر المنتظر. تطلّع الطبيب إلى الفتاة فأدرك أن كل العقاقير التى جرّبها الأطباء معها كانت دون جدوى، بل أدت إلى تدهور حالتها. وفطن الطبيب إلى أن مرضها مرجعه إلى حالتها الجوانية. وانتهاجًا لمنهج نفسانى، سألها الطبيب عدة أسئلة وتركها تطلق العنان لداخلياتها حتى اكتشف أنها تحب صائغًا معينًا فى مدينة "سمرقند".

وكان أن أبلغ الطبيب الأمير بأن شفاء الفتاة فى رؤيتها الصائغ إلى جوار سريرها. ووافق الأمير على إحضاره من بلاده. أما الصائغ، من جانبه، فلم ير فى دعوة الأمير سوى الإعجاب ببراعته فى مجال الصياغة. ولم يطرأ على ذهنه أى مصير كان فى انتظاره.

وعندما وصل الصائغ تزوج من محبوبته التى شفيت إثر ذلك تماماً من مرضها. إلى هنا يكون عقار القصة قد أحدث مفعوله على نحو فعَّال فى جمهور المستمعين، الذين سلَّموا أنفسهم للبهجة الناجمة عن أن الخير كل الخير فيما ينتهى بخير.

ولكن الطبيب كان قد بدأ الآن فى تحضير عقار للصائغ، عقار جعل العيوب الداخلية للرجل تبلغ من الوضوح حدا يؤدى بالفتاة إلى أن تراه على حقيقته، الأمر الذى دفعها إلى كراهيته. وكان أن رحل عن دنيانا، وتمكنت الفتاة من حب الأمير، الذى شملها مدى الحياة برعايته.

إذا غضضنا البصر عن اللغة المجازية المعقدة للقصة فى نصها الأصلى، فإن الدرس الذى تسوقه يحتوى على أثر على مستويات متعددة. فالأمر ليس مجرد حكى حكاية تحمل عبرة جافة، فالأمر فى حقيقته أمر تفسير بعض جوانب الحياة.

يقول "حضرة بغمان" Paghman عن هذه الحكاية:

"تأملها، وذلك لأنك ما لم تفعل، فلسوف يكون موقفك موقف الطفل الذى يريد أن يرى كل شيء سليمًا ويبكى عندما تبدو له الأشياء غير سليمة. وعندئذ تكون قد سجنت نفسك، فى سجن العواطف. وعندما يستقر بك المقام فى هذا السجن، فلسوف تجرحك الحدة التى تتميَّز بها القضبان التى أعددتها بنفسك".

فيما مضى كان الصوفيون يعيشون الأفكار والتعاليم الصوفية فى الحياة اليومية، وكان فى الإمكان أن يوجد صوفى دون أن يعرف اسمًا محددًا لما يؤمن به. ثم حلت العصور الحديثة، التى شهدت وجود الاسم، ولكن العيش وفقه صار متعذرًا، وصار لزامًا تكييفه حتى يصبح "التخفى" – التشريط – الذى يبدأ فى المهد، ولا ينتهى بالتقريب، إلا فى اللحد.

ولكن كم يبلغ عمر كلمة "الصوفية" على وجه التحديد؟

تقول التقاليد إن جميع العصور والبلدان عرفت "صوفيين". والصوفيون معروفون بصفتهم تلك وباسمهم ذاك قبل ظهور الديانة المحمدية. ولكن إذا كان هناك اسم للذين يقومون بالشعيرة، فلم يكن هناك اسم للشعيرة نفسها. والكلمة الإنجليزية: Sufism ليست إلا استعارة من اللغة اللاتينية التى تعرف كلمة: "Sufismus" . ويرجع الفضل هنا إلى العالم "التيوتونى" [الجرمانى الأصل. المترجم] الذى صك فى سنة ١٨٢١ هذا الاسم اللاتينى الذى حصل الآن تماماً بوجه التقريب على جنسية اللغة الإنجليزية. وقبل ذلك العالم التيوتونى كانت هناك كلمة "تصوف": حالة، مزاولة أو صفة أن تكون صوفيا. وقد تبدو هذه ألا تكون نقطة مهمة ولكنها كذلك بالنسبة إلى الصوفيين. وهنا يكمن أحد الأسباب التى تقف وراء عدم وجود مصطلح ثابت ودارج بين الصوفيين لعقيدتهم. فهم يطلقون عليها أسماء شتى: علم، فن، معرفة، طريقة، عشيرة، بل حتى بمصطلح القرن العاشر، المنحوت من كلمتين، ويجوز ترجمته إلى "نفسانيات الإنسانيات" psychoan-thropology ولكنهم لم يطلقوا عليها "الصوفية" على وجه التحديد.

تعد عبارة "الطريقة الصوفية" مقابلاً معقولاً لعبارة: Sufi Way فضلاً عن حملها لمعنى انتهاج طريق وخط أو "مدق" - طريق الصوفى. ولقد دأب كثيرون على الإشارة إلى "الصوفية" بأسماء مختلفة طبقًا للمعنى الذى تُناقش العقيدة فى ضوئه. وبناء عليه فقد نقابل لها اسماً من قبيل "علم المعرفة" أو "العرفان" (=الغنوصية)، كما مال آخرون إلى إطلاق اسم الطريقة على العشائر أو المجموعات المنظمة. وعلى نفس المنوال عرف "الصوفى" باسم "الطالب/السالك"، "النشوان"، المستنير، الطيب، الصاحب، القريب، الدرويش، الفقير(=المتواضع والغلبان) أو "القلندر": Kalandar والعارف والحكيم والعاشق والباطنى. ونظراً لأنه لا يوجد "صوفية" دون "صوفيين"، فالكلمة تنطبق باستمرار على الناس الذين يدبون ويسعون، دون أن تتبدى فى شكل مجرد، مثلما هو الحال مع، دعنا نقول "الفيلولوجيا" أو "الشيوعية"، فهذان المصطلحان يعنيان على

التوالى دراسة الكلمات أو نظرية العمل الجماعى. وهكذا فإن "الصوفية" تنطوى على مجمل الصوفيين وعلى الشعائر التى يؤدونها لعقيدتهم كذلك. ولا يمكن أن تعنى فى الحقيقة أى تصوير نظرى لطريقة الصوفيين. فليس هناك صوفية نظرية أو ذهنية أكثر من أن تكون هناك حركة صوفية، فالمصطلح الأخير ليس سوى "لغو زائد"، وذلك لأن كل صوفية تعد حركة، وحركة تضم كل الظواهر من نفس النوع. وهناك على سبيل المثال "صوفيون مسيحيون"، وهى عبارة يمكن أن تُستخدم، بل استخدمها الصوفيون بشكل عام، بل لقد عُرف الصوفى باسم "مسيحى باطنى" فى بعض المناسبات.

لو كانت لكلمة "الصوفى" أن تقدم للذهن المبرمج بصورة تقليدية حقائق معينة حول الصوفيين، فإن الكومبيوتر الذهنى أو الكهربى قد يحطم نفسه تماماً إذا حاول إدخالها فى أى نوع من أنواع الأنساق. ومع ذلك فهناك لا يزال، لحسن الحظ، عدد من الناس الذين يستطيعون تقبل معلومات على مستويات متعددة، وهؤلاء قادرون على إدراجها ضمن نمط ما. وإليكم هذه السلسلة من الحقائق عن الصوفيين:

يظهر الصوفيون فى العصور التاريخية داخل نطاق الديانة المحمدية بصفة رئيسية، ولقد برز منهم لاهوتيون كبار وشعراء مجيدون وعلماء أفذاذ، وقد قبلوا النظرية الذرية وصاغوا علم التطور قبل "داروين" بما يزيد على ستمائة سنة. كما امتدحهم الكثيرون بصفتهم "أولياء"، وأُعدموا واضطُهدوا لأنهم كفار وزنادقة. وتذهب تعاليمهم إلى أن هناك حقيقة واحدة لا غير، كامنة داخل كل ما يُدعى ديانة.

قال أحدهم: "أنا لا أؤمن بشئ" وقال آخر: "أنا أؤمن بكل شئ". ويقول بعضهم: "فلنحرص على استبعاد الطيش والرعونة من بين الصوفيين"، فيما يرد آخرون: "ليس هناك صوفى دون فكاهة". حقا تتعارض "المدرسية" مع "الباطنية". ولكن الصوفيين أنشأوا، بين آخرين، مدرسة داخل كل منهما. هل كانت هاتان المدرستان إسلاميتين؟ لا بل كانتا مسيحيتين، ترتبطان مع أتباع القديس "أوغسطين" والقديس "يوحنا الصليبى"، على نحو ما دلل بما لا يدع مجالا لشك، البروفيسور "بلاسيوس: Palacios" وآخرون. وبعد أن كان الصوفيون باطنيين شرقيين، ظهروا الآن بصفتهم أسلاف

الباطنيين الكاثوليك والفلاسفة. ودعنا نضيف عدة حقائق قليلة أخرى. القهوة التى نشربها اليوم كان الصوفيون أول من احتسوها كى يشحذوا وعيهم. وها نحن نلبس ملابسهم (قميص، وحزام، وسروال) ونستمع إلى موسيقاهم (الأندلسية، الموسيقى الموزونة وأغانى الحب أو الغزل) ونرقص رقصاتهم (الفالس وموسيقى "موريس") ونقرأ قصصهم("دانتى" و"روبنسون كروزو" و"تشوسر" و"وليم تيل") ونستخدم عباراتهم ("لحظة الصدق"، و"الروح الإنسانية" و"الرجل المثالى") ونلعب ألعابهم ("الكوتشينة")(٩) ونشترك فى مشتقات من جمعياتهم، مثل "الماسونية" وبعض أنساق الفروسية. ولسوف نتوقف أمام هذه العناصر الصوفية فى مرحلة لاحقة من هذا الكتاب.

الناسك فى صومعته و"الفقير" على قمة الجبل والتاجر فى متجره والملك على عرشه: كل هؤلاء يمكن أن يكونوا صوفيين، ولكن هذا ليس بصوفية. فالتقاليد الصوفية تقول بـ "**أن الصوفية خميرة**"، داخل كل المجتمعات البشرية. وإذا لم يستطع أحد أن ينفيها عن حقل الدراسة الأكاديمية، فذلك لأن الفرصة لم تسنح فى يوم من الأيام كى تُقدم إلى المدرسيين كموضوع من موضوعات الدرس. فتنوعها ذاته يحول بينها وبين منْهَجتها بطريقة شبه ثابتة، وهو الأمر الذى كان ليجعل منها ساكنة سكونًا يكفى لإخضاعها للدرس. فالصوفى يرى فى "الصوفية مغامرة فى الحياة، ومغامرة ضرورية".

وإذا كانت الصوفية مغامرة، وهدفًا للكمال الإنسانى يتوصل إليه المرء عن طريق إعادة النظر وإيقاظ عضوٍ أعلى فى قلب البشرية للتحقق والإنجاز، فلماذا يكون من الصعب أن تُقيم وأن تُحدد فى الزمان وتُثبت؟ يرجع السبب فى ذلك إلى أن الصوفية تُطبق فى كل مجتمع وفى كل وقت، حتى إنها تتمتع بمثل ذلك التنوع المعروف عنها. ولعل هذا يمثل أحد أسرارها. والصوفى ليس بحاجة إلى جامع ولا إلى اللغة العربية أو الابتهالات أو كتب الفلسفة ولا حتى إلى الاستقرار الاجتماعى؛ فصلته بالإنسانية متطورة وقابلة للتكيُّف. والصوفى لا يعتمد على صيته فى قدرته على القيام بأعمال السحر أو الإتيان بالمعجزات - فهذا أمر لا يزيد خردلة، إن لم يقل، عن أن يكون عرضيا، مع أنه قد يتمتع بهذا الصيت. فممارس السحر- الدينى فى الأنساق الأخرى

يبدأ من الطرف الآخر للسلَّم، إذ إن صيته يتأسس على معجزاته، وتراه يتعيَّش منها على وجه الاحتمال. وقد يحوز الصوفي صيتًا عريضاً ولكنه أمر ثانوي بالنسبة إلى أعماله ولكونه جزءًا لا يتجزأ من نسق صوفي.

لا يُشكل الصعود الروحي، أو الشخصية الجذابة التي يحرزها الصوفي هدفًا له، ولكنها تأتي نتاجا عرضيا لسموه الداخلي، وانعكاساً لارتقائه.

يقول الصوفي:

**"قد يرسخ في يقين الفراشة، إذا كان لها أن تفكر، أن لهب الشمعة مرغوب لأنه يبدو ممثلاً لذروة الكمال. إلا أن اللهب ليس سوى نتاج للشمع والفتيلة والشرارة التي تشعلها. فهل الفراش - الإنساني يسعى وراء اللهب أو الشرارة نفسها؟ لاحظ الفراشة. مصيرها هو الاحتراق باللهب، المنظور بالنسبة إليك وغير المنظور بالنسبة إليها". (لسان الأخرس. استشهاد من "بيسيم" Pai-seem)**

تحكم الدنيا مع اتساعها بطبيعة الحال، على الصوفي في ضوء ما يقول وما يفعل وحسب. ولنفترض أن صوفيا أصبح مليونيراً، عندئذ فالمراقب الخارجي الذي يتحقق من أن الرجل أصبح مليونيراً نظراً لأنه اختط لنفسه طريقة في الحياة تُدعى الصوفية، قد يرى في الظاهرة عملية إنتاج مليونيرات. ومع ذلك فالأمر بالنسبة إلى الصوفي رهن الحديث لا يخرج عن كونه تحققًا جوانيا وتطوراً، مما مكنه من الإنجاز الجواني. وقد يكون المال انعكاسًا خارجيا له، ولكن ذلك لا ينطوي إلا على أهمية أقل كثيراً من التجارب الصوفية. وهذا لا يعني في نفس الوقت، على نحو ما قد يفترض كثيرون، أنه قد أصبح مليونيراً تتسلط عليه هواجس الباطنية، وأن المال لا يحوز أي قيمة بالنسبة إليه. مثل هذا الارتقاء لن يكون ممكنًا للصوفي، لأن ما هو مادي وما هو روحاني مرتبطان الواحد بالآخر في شكل يُعد أفضل توصيف له أن يكون نوعًا من أنواع الاستمرار. ولسوف يكون من ذلك النوع من المليونيرات الذين لا يتمتعون وحسب بالغنى، بل أيضاً بالتكامل النفسي التام. وقد يصعب على كثير من الناس أن يستوعبوا هذه الحقيقة بشكل يكفي لكي تكون ذات نفع من أي نوع لهم.

فى الحيـاة أو الممارسـة الشعبيـة، الشائعـة من "كلكتا" حتى "كاليفورنيـا"، يرقى الشخـص العادى إلى الذرى الفلسفية إذا ارتدى سمـت الحكماء وردد لنفسـه أو لمن يعيره أذنيه أن "المال ليس كل شيء" أو أن "المال لا يجلب السعادة". وإذا كان فى طوع هذا الشخص أو ذاك أن يفصح عن مثل هذه الحقيقة بحد ذاتها فإن ذلك يكشف أن المال مغروس فى فرضية سابقة تذهب إلى إمكانية اعتباره على جانب فائق مـن الأهميـة بطريقة أو بأخـرى. غير أن الممارسـة الحياتية تكشف أنه ليس كذلك. ولكن الفيلسوف الهزيل [=المصنع يدويا] لا يستطيع أن يتوصل إلى السبب الذى قد يسفر عن ذلك. وتبدو أشد المشاكل إلحاحًا أمام ذهن الرجلِ المعدم قابلة للحل عن طريق المال. ولكن الواعظ لا يبخل عليه بعظته: المال ليس إلا مفسدة. وقد لا يشعر نتيجة لذلك عندما يحصل على المال أنه حقق شيئًا. إذ يعجز عن استيعاب هذه العوامل الثلاثة ككل موحد.

ولقد أحسن علم النفس الحديث صنعًا حيث أشار، على سبيل المثال، إلى أن الدافع إلى جمع المال قد يكون عرضًا من أعراض الشعور بفقدان الأمان. ولكن هذا العلم لم يتساوق (=يتكامل) بعد مع نفسه حتى الآن، فتاريخيا لا يزال يصارع أحيانًا ضد التيار. إلا أن موقف الصوفى يتخذ نقطة البدء فى العمل على أساس مختلف. إذ يرى الصوفى أن الحياة من ألفها إلى يائها عبارة عن صراع، ولكن يتعين على أى صراع أن يكون مترابطًا من الزاوية المنطقية. إلا أن الرجل العادى يصارع ضد أشياء كثيرة بلا عدد فى نفس الوقت. وإذا جمع المال شخص مضطرب أو غير مكتمل نفسيًا أو حقق نجاحًا مهنيا كبيرًا، فإنه يستمر مضطربًا وغير مكتمل نفسيا.

يتعلم علم النفس بمرور الزمن، ولقد تعلمت الصوفية بالفعل، فهى تحول الذهن من حالة تفكك، وحالة فطرية من جانب ومكتسبة من جانب آخر، إلى أداة قد تستطيع الكرامة و"القسمة" [=النصيب] الإنسانيتين أن تتقدما عن طريقها خطوة إلى الأمام.

فشل علم النفس الفرويدى [=نسبة إلى "فرويد"] واليونجوى [=نسبة إلى "يونج"] فى أن يحمل إلى الذهن الصوفى ما حملاه إلى الغرب من فتوحات جديدة. فلقد ألح

الشيخ "الغزالى" الصوفى فى كتابه "سيمياء السعادة" (المكتوب قبل أكثر من تسعة قرون) إلى الحجج التى ساقها "فرويد" فى درسه للحياة الجنسية، بصفتها أموراً مصطلح عليها بين اللاهوتيين الإسلاميين. كما أن النظرية "اليونجوية" لم تنبثق مع البروفيسور "كارل يونج"، فلقد ذكرها الأستاذ الصوفى "ابن عربى" - كما لاحظ ذلك البروفيسور "روم لانداو" فى كتابه "**فلسفة ابن عربى**" (نيويورك. ماكميلان. ١٩٥٩ ص ٤٠ وما بعدها).

ينغمس الصوفيون من كل الطرق فى "سيمياء السعادة" لـ "الغزالى" وأعمال "ابن عربى"، ومن هنا فهم لا يُلمون بهذه "الأنماط" التى يُقال عنها حديثة من التفكير فحسب بل محدوديتها كذلك.

تعد الصوفية غير قابلة للدرس خلال علم النفس لأسباب عديدة، يتمثل أهم هذه الأسباب بالنسبة إلى الغربى على وجه الاحتمال فى أن الصوفية فى حد ذاتها تعتبر نسقًا نفسانيا أكثر تقدماً بمراحل من أى نسق آخر معروف حتى الآن فى الغرب، بل لا يعد هذا النسق الذى تمثله الصوفية شرقيا فى جوهره بل إنسانيا. وهذه الحقيقة غنية عن التأكيد دون دليل. وقد نذكر فى هذا الصدد إقرار "يونج" بأن مدرسة التحليل النفسى الغربية ليست سوى خطوة قام بها مبتدئ إذا ما قورنت بنظيرتها فى الشرق على هذا النحو:

> **"لا تعد مدرسة التحليل النفسى ذاتها وأنماط التفكير التى أدت إلى انبثاقها - وهى بكل تأكيد غربية النشأة، دون شك، ليست سوى محاولات مبتدئ عند مقارنتها بالفن الخالد فى الشرق".[١٠]**

ومع ذلك فـ "يونج" لم يشر إلا إلى أجزاء معينة من الفكر الشرقى. ومن المعروف أننا لا نستطيع دراسة الكل عن طريق أجزائه، والمبتدئ ليس فى طوعه أن يحكم على الخبير المخضرم فى أى ميدان كان بما فى ذلك الصوفية.

وما يسمى بالنهج العلمى فى درس الظاهرة الإنسانية وعلاقة الإنسان بسائر مظاهر الوجود يصل فى محدوديته إلى حد التساوى تماماً مع الفلسفة العادية. فعلى

غرار العقل، لا يعمل العلم إلا فى نطاق دائرة محددة مما يتناسب مع تصوراتها السابقة، على نحو ما يعيد البروفيسور "جريفز" إلى الأذهان:

> **"..يحرص العلماء على صوغ افتراضاتهم فى معادلات رياضية، وهى المعادلات التى تعطى عند تطبيقها، بشكل فنى، على مسائل من نوع تركيب الذرة أو درجة الحرارة الداخلية للنجوم، نتائج "رائعة". ومعنى ذلك أنها تنطبق، وحسب، على حالات آمنة ومهيأة – لكنها تظل غير قابلة للتطبيق فى الحالات التى لم يلحقها التنميط: يجب أن يكون هناك تكافؤ متجانس بين المعادلة والحالة... والنتيجة الرائعة توازى فى جودتها البرهان القابل للإثبات ولا يمكن تجاوزه إلا بنتيجة أخرى أروع"(١١).**

وعود على بدء، فالمبدأ الذى يقول بأننا لا نستطيع درس الكل عن طريق أجزائه، بالإضافة إلى الحقيقة التى تذهب إلى أن الشىء لا يستطيع أن يدرس كل ذاته فى نفس الوقت. وفى هذا الصدد يقول الأستاذ الصوفى: "بير–ى–دو–سارا":

> **"هل تستطيع أن تتصور ذهنًا يلاحظ كل ذاته ـ إذا كان قد انخرط بأكمله فى عملية الملاحظة، فماذا يقوم هو بملاحظته؟ ملاحظة الذات ضرورية عندما تكون هناك ذات متميزة عن الجزء الذى يكون لا–ذات..."(١٢).**

يؤكد الصوفيون أن النسق المعروف بصفة عامة باسم "الصوفية" أصبح بمثابة التيار الأوحد للتجربة المباشرة والمتطورة التى غدت العامل المحدد فى كل المدارس الكبرى للباطنية. وفى سبيل إثبات صحة هذا الأمر قدر المستطاع، هناك بعض الفائدة فى تتبع حركة الأفكار الصوفية، وإذا أثبتت هذه الأفكار أنها تملك قدرة على الاختراق ومقدرة على التأثير فى الفكر والسلوك فى مجتمعات مختلفة، كان فى طوعنا أن نستنتج من ذلك وجود ديناميكية داخلية للنسق. وفى عبارة أخرى هل هناك سبب

لافتراضنا أن التيار الصوفي يملك القدرة على التأثير على التفكير الإنسانى فى - دعنا نقول - أوروبا الغربية؟ هل تغلغلت، إبان الفترة الصوفية الكلاسيكية الموثقة بصورة جيدة إلى حد معقول أفكار التصوف عبر ستار عصور الظلمات، وهل وفرت القدرة والارتقاء للمجتمعات التى تتميز بخلفية مختلفة؟ هل تعد الصوفية نسقًا متكاملاً فى هذا المجال؟

ينطوى هذا الرأى بصورة ضمنية، على أن الأساتذة الصوفيين نقلوا منذ أزمنة ضاربة فى أغوار القدم، مأثوراتهم المتوارثة إلى كل مجتمع على وجه التقريب. وتذهب التقاليد الصوفية إلى أن هذا كان بمثابة حقيقة لا خلاف عليها. ويمكننا أن نمتحن مصدوقية هذا الرأى وحسب فى العصور الأحدث زمنًا بالظهور الواضح للممارسات الصوفية فى مجتمعات بعيدة غاية فى البعد عن مراكز الصوفية فى آسيا. حقا ليس فى وسعنا أن نرى الفاعلية الصوفية بوضوح كاف. وكل ما نمنّى النفس برؤيته لا يزيد عن بعض الآثار هنا وهناك، مثلما تفعل المواد الباحثة عن آثار الإشعاع، تلك التى تُحقن أحيانًا فى مجرى الدم الإنسانى، عن خصائص المأثور الصوفى والفاعلية الصوفية مما لا يزال يحتفظ بلونه المحلى.

لنضرب على ذلك مثلاً. إذا كتب الحكيم "ألفونسو" باللغة العربية، فقد يكون ذلك دليلاً على وجود تأثير عربى عليه. وإذا عثرنا مع ذلك على رمز لجمعية صوفية وليدة بين الأيرلنديين فى القرن التاسع (وهذا ما حدث فعلاً) فإن ذلك يشير إلى جانب أدلة أخرى، إلى اندفاع المأثور الصوفى إلى الغرب.

لقد نظرنا فى خصائص بارزة معينة للصوفية، لكننا لم نلاحظ ، على نحوٍ أوضح، الحاجة إلى حقائق التعبير الصوفى التى تبدو مقبولة على المستوى السطحى. وإليكم فيما يلى باقى المعتقدات الصوفية بعد تقريبها قدر الإمكان مما تستطيع الكلمات العادية أن تنقله:

يؤمن الصوفيون - بعبارة من العبارات الجائزة - أن البشرية تتطور باتجاه مصير معين، وكلنا مشاركون في هذا التطور. وتظهر أعضاء الجسم إلى الوجود نتيجة للاحتياج إلى أعضاء محددة ("الرومى") والتركيب العضوى للإنسان ينتج مجموعة من الأعضاء الجديدة تلبية لمثل هذا الاحتياج. وفي هذا العصر الذى يشهد تجاوز الزمان والمكان، تهتم مجموعة الأعضاء الجديدة بتجاوز الزمان والمكان كذلك. وما يرى فيه الناس العاديون انفجارات متفرقة أو من وقت لآخر للقدرة التليباثية [=التواصل عن بُعد] والتنبؤية لا ينظر الصوفيون إليها باعتبارها أقل من التحريك الأوّلى لنفس هذه الأعضاء. ويكمن الخلاف بين كل خطوات التطور السابقة حتى الوقت الحاضر وبين الاحتياج الحالى فى أننا كنا نمتلك على امتداد العشرة آلاف سنة التى انقضت أو نحو ذلك إمكانية تطور واعٍ. على أن هذا التطور الأشد رهافة يبلغ من الأهمية حد اعتماد مستقبلنا كله عليه. ويمكننا أن نطلق عليه اسم "تعلم كيفية السباحة" حسب تعبير قصتنا الرمزية التى أشرنا إليها.

كيف نشأت هذه الأعضاء، حسب المنهج الصوفى؟ ولكن كيف نعرف أننا ننشئها خلال التجربة دون سواها؟ ففى النسق الصوفى يوجد عدد من "المراحل"، وإدراك هذه المراحل تشهد عليه تجربة غير قابلة للخطأ، إن لم نقل غير قابلة للنطق بها لقدسيتها. هذه التجربة تنشِّط، متى بدأت، العضو رهن الحديث، وتعطينا بعض الراحة من وطأة صعودنا إلى أعلى وتمنحنا قوة كافية حتى نواصل الصعود. ويستمر على الدوام بلوغنا للمراحل الواحدة بعد الأخرى. حتى نصل إلى مرحلة معينة من هذه المراحل، إذ يمكن للشريحة الفوتوغرافية، كما هى عليه، أن تُعرَّض للضوء وأن تُحمَّض، ولكنها لا تكون بذلك قد طُبعت أى ثبتت ألوانها، والتجارب الحياتية هى مادة التثبيت المنشودة.

هذه هى التجربة الباطنية، التى تبدو مجرد شىء سامٍ [=سامى] وحسب، إذا ما انغمس فيها المرء دون اتساق حقيقى مع قواعد التطور - إذ يحس بأنه كلى القدرة أو مترفعًا، ولكن دون التيقُّن من الخطوة التالية التى سيخطوها ذلك الفانى سواء أكان سعيدًا أم تعيسًا.

يؤمن الصوفيون بأن الحركة الصوفية تنتج وتركز ما يصطلح على تسميته بالقوة المغناطيسية أو قوة الطرد المركزى. وهذه القوة تستدعى قوة أخرى مماثلة فى مكان آخر. ومتى اجتمعت مثل هذه القوى فإن العمل يستمر. ويعد هذا تفسيراً لـ "الرسائل" الغامضة التى تصل إلى المعلِّمين الصوفيين، تلك التى تعلن إليهم ضرورة التوجه إلى هذا المكان أو ذاك كى يستجيبوا لدعوة القوة الموجودة هناك، تلك التى أصبحت مهجورة (بمعنى مهملة) أو تحتاج إلى إعادة تعزيز من جانبهم.

هذا كل ما نستطيع قوله على سبيل التفسير، إذا كان فى الإمكان تفسير أى شىء يتعلق بالصوفية فى عبارات متعارف عليها، أما ما يتعلق بالباقى فالقول الوحيد السليم هو ذلك الشعار الصوفى: **"من ذاق عرف"**(الرومى).

## الفصل الرابع

# نوادر الملا نصر الدين

# أو

# نكت جحا

**عندما تبلغ البحر، فما حاجتك للحديث**

**عن الروافد.**

**الحكيم سنائى فى كتابه «جنينة الصدق المسوّرة»**

يعد الملا "نصر الدين" أو "جحا" شخصية كلاسيكية من إبداع الدراويش، وهدفوا من وراء ذلك، بصفة جزئية، أن يجمّدوا للحظة واحدة تلك المواقف التى تحتاج فيها حالات ذهنية معتمة معينة إلى الضوء. وتشكّل، حكايات "نصر الدين" [=جحا]، المعروفة فى سائر أرجاء الشرق الأوسط (فى المخطوط: دواهى "نصر الدين" المنقطع النظير) إحدى أغرب المآثر فى تاريخ الميتافزيقيا. وقد تمر معظم نوادر "نصر الدين" [=جحا] بصورة سطحية على أنها نُكت. فهى تُحكى ويُعاد حكيها على المقاهى وفى نزل القوافل وفى البيوت وعلى موجات الراديو فى سائر أنحاء آسيا. ولكن حكايات "نصر الدين" [=جحا] تنطوى على العديد من مستويات العمق التى يمكن لمتلقيها أن يفهمها عنده. فهناك مستوى النكتة ومستوى الحكمة، ومستوى أعمق قليلاً يمضى بوعى الباطنى [=المتصوف] المحتمل خطوة أبعد قليلاً على طريق الإدراك.

ولما كانت الصوفية نسقًا يُعاش وفى نفس الوقت يُدرك، فإن حكاية "نصر الدين" لا يمكن بحد ذاتها أن تسفر عن استنارة كاملة. فمن جانب آخر نراها تعْبر الفجوة بين الحياة الدنيوية وبين تحول الوعى بطريقة لم يستطع أى شكل أدبى آخر معروف حتى الآن أن يبلغه.

لم تقدم مجموعة "النوادر" فى كليتها إلى الجمهور الغربى، وقد يرجع ذلك على وجه الاحتمال إلى أنه ما من أحد ليستطيع ترجمته ترجمة صحيحة ما لم يكن صوفيا هو الآخر، بل لا يمكن درسها خارج سياقها دون فقدان مغزاها الجوهرى. وحتى فى الشرق لم ينكب على دراسة هذه المجموعة سوى المخضرمين من كبار الصوفيين. ولقد شقت بعض "النكت" طريقها إلى كل الآداب العالمية على وجه التقريب، ووجدت قدراً من اهتمام المدرسيين على هذا الأساس، كمثال على ارتشاح [=انتقال تدريجى] الثقافات أو لتأييد الحجج التى تنتصر لصالح الهوية الأساسية للفكاهة فى كل مكان. ولكن إذا كانت تلك الحكايات قد أثبتت قدرتها على الاستمرار على قيد الحياة بسبب جاذبيتها الفكاهية الخالدة، فإن ذلك أمر ثانوى تمامًا بالنسبة إلى القصد الذى يرمى إليه جسمور [=مجموعة] الحكايات الذى يهدف إلى توفير قاعدة من شأنها أن تجعل موقف الصوفيين تجاه الحياة متاحًا، وإلى جعل بلوغ كل من التحقق الصوفى والتجربة الباطنية ممكنًا.

تتطرق "خرافة نصر الدين"، الملحقة بـ "نوادر نصر الدين" [=جحا] والتى ترجع للقرن الثالث عشر على الأقل، إلى بعض الأسباب الكامنة وراء تقديم قصة حياة "نصر الدين" [=جحا]. حقا لا يمكن لأحد أن يحول دون انتشار الفكاهة، ولكنها تُعد إحدى الطرق التى تيسِّر الانزلاق معها إلى أنماط التفكير التى يفرضها على البشرية كل من الاعتياد والتعمُّد على حد سواء. وبصفته نسقًا متكاملاً من أنساق الفكر نجد أن "نصر الدين" [=جحا] حى عند عدد كبير من المستويات العميقة، الأمر الذى يستحيل معه القضاء عليه. وقد نجد بعض المعايير لاختبار صدق هذا القول فى الحقيقة التى تذهب إلى أن مثل تلك المنظَّمات المتنوعة والغريبة من قبيل "الجمعية البريطانية لتنمية المعرفة المسيحية" و"الحكومة السوفيتية" تخرطان "نصر الدين" فى الخدمة العامة. فلقد نشرت

الجهة الأولى عدداً قليلاً من حكايات "نصر الدين" [=جحا] تحت عنوان "حكايات جحا" بينما (ربما اعتماداً على المبدأ الذى يقول: إذا لم تستطع إنزال الهزيمة بقوم، فالتحق بهم)، أما الروس فصوّروا فيلمًا عن "نصر الدين" باسم "مغامرات نصر الدين" [=جحا]. وحتى اليونانيين، الذين قبلوا بعض الأمور من الأتراك، ينظرون إليه بصفته جزءًا لا يتجزأ من تراثهم الثقافى. كما قامت تركيا العلمانية، خلال وزارة إعلامها بنشر مختارات من النوادر الميتافزيقية المنسوبة لمن يزعمون أنه واعظ مسلم، فى حين أنه يُعد نموذجًا للصوفى الباطنى. ومع ذلك فالطُّرق الصوفية [=الدراويش] محظورة بموجب القانون فى تركيا الجمهورية.

ليس هناك من يعرف شيئًا فى حقيقة الأمر عن "نصر الدين" [=جحا]، أين عاش أو متى. إلا أن كل هذا ينصب فى الحقيقة على شخصيته، أما القصد كله فكان توفير شخصية تستطيع أن تحمل ملامح متميزة وتتجاوز الزمن. فما يهم الصوفيين هو الرسالة وليس الرجل. غير أن ذلك لم يثبِّط همة الناس فى مده بتاريخ منتحل، ووصل الأمر حد تعيينهم للمقبرة التى دفن فيها جثمانه، بل حاول العلماء، الذين كثيراً ما خرج منتصراً فى حكاياته على حذلقاتهم، أن يمزِّقوا الـ "نوادر" أملاً فى العثور على معلومات تصلح لتكوين سيرة ذاتية للرجل. وكم كان أحد "اكتشافاتهم" ليثلج صدر "نصر الدين" [=جحا] نفسه لو كان الاكتشاف قد بلغ أذنيه قبل رحيله عن دنيانا. فلقد ذكر "نصر الدين" [=جحا] أنه يعتبر نفسه مقلوبًا رأسًا على عقب فى هذه الدنيا، على هذا النحو يحتج أحد العلماء، ومن هنا يستدل هذا العالم على أن التاريخ المفترض لوفاته، من "شاهد قبره" الذى ينبغى ألا يُقرأ كـ ٣٨٦ ولكن كـ ٦٨٣ . ويشعر بروفيسور آخر أن الحروف المشرقية المستخدمة على شاهد القبر، لو عُكست، لبدت أشبه بالرقم ٢٧٤ بالحروف المغربية. ويسجِّل بوقار أن أحد الدراويش الذين ناشدهم مساعدته فى هذا الخصوص،... لم يزد عن أن قال: "لماذا لا تسقط عنكبوتًا فى دواية حبر ثم تنظر أى علامات سينقشها خلال زحفه عند خروجه منها. ففى هذه النقوش ينبغى أن تقرأ التاريخ الصحيح لوفاته أو ترى فيها رأيًا آخر".

والحقيقة أن الرقم ٣٨٦ يعنى ٣٠٠+٨٠+٦ وإذا ما "ترجمنا" هذه الأرقام إلى الحروف العربية، وحللنا شفرتها لوجدنا تحت ناظرينا هذه الحروف الثلاثة: ش + و+ ف، وهى الحروف الساكنة التى ترد فى كلمة "شوْف" بمعنى "سبَّب الشُّوف لشخص ما"، أو "ورًى شخصًا ما شيئًا". فالعنكبوت الذى يقترحه الدرويش سوف "يرى" شيئًا، كما قال هو نفسه.

وإذا أمعنا النظر فى بعض حكايات "نصر الدين" [=جحا] الكلاسيكية بروح محايدة قدر المستطاع، فسرعان ما سنكتشف أن النهج المدرسى بأكمله هو آخر النهوج التى سيسمح بها الصوفى:

بينما كان "نصر الدين" [=جحا] يحمل أحد المتحذلقين فى "معديته" عبْر نهرٍ هائجٍ، أخطأ فى النحو خلال حديثة معه. وهنا سأل العالم:

- ألم تدرس النحو فى حياتك؟

- لا.

- إذًا أضعت نصف عمرك.

وبعد مرور عدة دقائق التفت إلى الراكب وسأل:

- ألم تتعلم العوم أبدًا؟

- لا، لماذا؟

- إذًا فلقد أضعت عمرك كله، إننا نغرق!

هنا نجد تأكيدًا على أن الصوفية بصفتها حركة عملية، تنكر أن فى طوع الذهنية الخالصة أن تقودنا إلى الصدق، وأن التفكير-المنمَّط المستمد من العالم المألوف يمكن أن ينطبق على الحقيقة الصادقة، تلك التى تتحرك فى بعد آخر.

وهذا ما تصوره بشكل أبلغ تأثيراً حكاية ملتوية تدور أحداثها في مقهى، وهذا مصطلح صوفي يشير إلى المطرح الذي يلتقي فيه الدراويش. دخل أحد النساك المقهى كي يقول:

– "علمني أستاذي أن الإنسانية لن تبلغ الكمال حتى يغضب المرء الذي لم تصبه أي نقمة، نفس الغضب الذي يغضبه الذي أصابته النقمة فعلاً."

أسر الإعجاب الحاضرين للحظات، قبل أن ينبري "نصر الدين" كي يقول:

– "أما أستاذي فعلمني أنه لا ينبغي لأحد أن يغضب أبدا لأي شيء حتى يتأكد من أن ما يرى فيه نقمة هو في حقيقة الأمر نقمة - وليس نعمة متخفية خلف قناع نقمة!".

يلجأ "نصر الدين" [=جحا] بصفته معلمًا صوفيا مرارًا وتكرارًا إلى تكنيك الدراويش لاعبًا دور الرجل غير المستنير في الحكاية، في سبيل إبراز حقيقة ما. وتجعل حكاية مشهورة تنفي الاعتقاد السطحي في حتمية الربط بين العلة والمعلول منه ضحية على هذا النحو:

بينما كان الملا "نصر الدين" [=جحا] يسير في إحدى الحارات ذات يوم سقط رجل من على السطح على أم رأسه، ولم يُصب الرجل بخدش في حين نقل الملا "نصر الدين" [=جحا] نتيجة لجروحه إلى المستشفى، وكان أن توجه أحد تلاميذه إليه بالسؤال:

– ما هي العظة التي خرجت بها من هذا الحادث، يا أستاذ؟

– "إياك والاعتقاد في الحتمية، حتى ولو بدت بين العلة والمعلول! ولا تسأل أي أسئلة نظرية مثل: إذا وقع شخص ما من فوق سطح، فهل سيدق عنقه؟ فلقد وقع – ولكن عنقي أنا هو الذي اندق!".

نظراً لأن الشخص المتوسط يفكر وفقًا لأنماط معينة ولا يستطيع أن يهيئ نفسه لتبني وجهة نظر مختلفة حقًا، فإنه يفقد قدراً كبيراً من معاني الحياة. فقد يعيش بل قد يحقق بعض التقدم، ولكنه لن يتمكن من فهم كل ما يجري حوله. وتلقي حكاية المهرب ضوءًا ساطعًا على هذا الأمر:

اعتاد الملا "نصر الدين" [=جحا] أن يسوق حماره عبر الحدود بصفة يومية، وهو يحمل غبيطًا محشوا بالتبن على جانبيه.

ولما كان قد اعترف، دون لف أو دوران بأنه يعمل بالتهريب خلال رحلة العودة إلى بيته فى حلكة الظلام كل ليلة، فلقد قبض عليه حرس الحدود وفتَّشوه المرة تلو المرة. وتمادوا ففتشوه ذاتيا ثم غربلوا التبن وغطَّسوه فى الماء بل أخذوا يحرقونه من وقت لآخر، دون أن يعثروا معه على دليل واحد يدينه. وفى نفس الوقت كان رخاؤه يزداد يوما بعد يوم.

وكان أن اعتزل العمل وذهب كى يعيش فى بلاد أخرى. وهنا قابله أحد مأمورى الجمارك، بعد مرور عدة سنوات، وقال له:

– بوسعك أن تقول لى الآن دون أن تخشى شيئًا، ماذا كنت تهرب حتى إننا لم نستطع ضبطك متلبساً ولا مرة؟

فما كان من الملا "نصر الدين" [=جحا] إلا أن رد:

– حميراً !

تؤكد هذه الحكاية أيضاً إحدى أكبر الحجج التى تعتمد عليها الصوفية: التجربة الخارقة للعادة والغاية الباطنية أقرب إلى البشرية مما يظن أغلب الناس. والافتراض الذى يقول بضرورة أن يكون الباطنى والمتسامى بعيداً عن المتناول وبالغ التعقيد لا يرجع إلا إلى جهل آحاد الناس. وهذا النوع من الآحاد هو الأقل تأهيلاً للحكم على الأشياء. فهو ليس "بعيداً عن المتناول" إلا فى اتجاه لا يستطيع له إدراكًا أو فهمًا.

لا ينتهك "نصر الدين" [=جحا]، تمامًا مثلما لا يفعل الصوفى القح، قوانين عصره، ولكنه يضيف بعداً جديداً إلى وعيه، رافضاً أن يقبل لأغراض محددة ومحدودة، أن الحقيقة – دعنا نقول – يمكن قياسها مثلما يقاس أى شىء آخر. فما يسميه الناس حقيقة، ليس سوى حقيقة بالنسبة إلى موقفهم. وهو ما لا يستطيع المرء العثور عليه حتى يتحقق من ذلك. وتشير إحدى أبرع حكاياته أنه إلى أن يستطيع المرء إدراك ما هى الحقيقة النسبية، لن يحدث تقدم على أى مستوى:

كان الملا "نصر الدين" [=جحا] جالسًا فى قاعة الحكمة، وكان جلالة الملك قد حضر شاكيًا من أن رعاياه لا يعرفون الصدق. وهنا رد "نصر الدين" [=جحا]:

– يا صاحب الجلالة هناك صدق وصدق آخر. ويتعين على الناس أن يتعوَّدوا على الصدق الواقعى قبل الارتفاع إلى مستوى الصدق النسبى. لكنهم دائما يفعلون العكس. وتكون النتيجة أنهم يتعاملون باستخفاف مع صدقهم الذى يعرفون جيداً أنه من صنع أيديهم، حيث يدركون بدافع من غرائزهم أنه مختلق.

وهنا اعتقد جلالة الملك أن ما قاله "الملا" معقد للغاية. فكل شىء إما صحيح وإما مزيَّف. ولسوف أجعل الناس يقولون الصدق، ومتى فعلوا ذلك فلسوف يتعوَّدون على قول الصدق ويتحلَّون بالصدق.

وعندما فتحت المدينة بواباتها فى صباح اليوم التالى، نصبت مشنقة أمام البوابات برئاسة أحد قادة الحرس الملكى. وأعلن مناد :

– لن يدخل أى منكم المدينة قبل أن يجيب بصدق عن سؤال يسأله له قائد الحرس الملكى.

وكان الملا "نصر الدين" [=جحا] الذى كان ينتظر أمام المدينة لمدة طويلة أول من خطا.

وهنا زعق القائد:

– إلى أين أنت ذاهب؟ قل الحقيقة وإلا فالبديل أن تعلق فى المشنقة.

رد الملا "نصر الدين"[=جحا]:

– أنا ماضٍ فى طريقى كى أشنق فى هذه المشنقة.

– أنا لا أصدقك!

– حسنًا حسنًا، إذا كذبت ماذا ستصنع معى، ألن تشنقنى!

– ولكن ذلك سيجعل منها حقيقة!

فما كان من "الملا "نصرالدين" [=جحا] إلا أن رد:

– حقا. ولكنها حقيقتك أنت.

يتعيَّن على الراغب فى الانخراط فى الحركة الصوفية أن يفطن أيضاً إلى اعتماد معايير الخير والشر على مقاييس الفرد دون الجماعة، وبعبارة أخرى ليس على الحقيقة الموضوعية. وإلى أن يجرِّب ذلك داخليا إلى جانب قبوله لها عقليا، لن يكون فى طوعه التأهل للإدراك الجوانى. وتعد حكاية القنص خير تمثيل لهذا الميزان المتغيِّر:

تمتع أحد الملوك بصحبة الملا "نصر الدين" وفى نفس الوقت رغب فى تجريب القنص، فأمر الملا "نصر الدين" [=جحا] بأن يصاحبه فى رحلة قنص دببة، وهو الأمر الذى ارتعدت له فرائص الملا "نصر الدين".

وعندما عاد الملا "نصر الدين" [=جحا] سأله أحدهم:

– كيف كانت الرحلة؟

– رائعة حقا.

– كم دُبا رأيت؟

– ولا واحد.

– فكيف تقول إن الرحلة كانت رائعة؟

– عندما تخرج لقنص الدببة، وعندما تكون الملا "نصرالدين" مثلى، ولا ترى أى دببة بالمرة فإن التجربة تكون رائعة.

لا يستطيع أحد أن ينقل التجربة الجوانية عن طريق التكرار، ولكنها تحتاج باستمرار إلى التجدد عند المنبع. وقد تواصل مدارس عديدة الاستمرار فى العمل لمدة طويلة بعد الإنهاك الذى يحيق بديناميكيتها الفعلية، وهو الأمر الذى يجعل منها مجرد مراكز لترديد مبدأ يتزايد ضعفه بشكل مطرد. وربما يستمر المبدأ يحمل نفس الاسم، وتسقط كل قيمة للتعاليم، بل قد تتعارض مع دلالاتها الأصلية، ودائماً على وجه التقريب ما تصير هذه التعاليم نسخة ممسوخة للتعاليم الأولى. ويؤكد الملا "نصر الدين" [=جحا] هذا الرأى كأحد أهداف حكايته المعروفة باسم: "مرقة البط":

وفد أحد الأقارب من مكانٍ ما في أعماق البلاد كي يزور الملا "نصر الدين" [=جحا]، وكان هذا الزائر يحمل "بطة" للملا على سبيل الهدية، ابتهج الملا وطبخ البطة واقتسمها مع ضيفه. ومع ذلك فسرعان ما أخذ الريفيون يتوافدون الواحد بعد الآخر، وكان كل منهمَ يقول إنه صديق صديق "الرجل الذى أهداك البطة". وفى نفس الوقت لم تعد تصله أى هدايا أخرى.

وأخيراً ضاق الملا "نصر الدين" [=جحا] بالأمر ذرعاً. وذات يوم ظهر غريب آخر كى يقول:

– أنا صديق صديق صديق قريبك الذى أحضر لك البطة.

وجلس هذا الغريب مثلما فعل سائر الباقين منتظراً أن يمده الملا بوجبة. ولكن "الملا "نصر الدين" [=جحا] لم يزد عن أن ناوله طبقاً مملوءاً بماء ساخن:

– ما هذا؟

– هذا حساء حساء حساء البطة التى أحضرها قريبك.

ولعل الإدراك الحاد الذى يبلغه الصوفيون فى بعض الأحيان هو الذى يمكنه من معايشة الأشياء التى يعجز سواهم عن إدراكها. ولما كان أعضاء المدارس الأخرى يجهلون الأمر، فإنهم يكشفون بصفة عامة عن نقص مدركاتهم عن طريق قولهم أو فعلهم أمراً يكون نتيجةً لنقص النضوج الروحى بشكل يصل فى الوضوح حدا يستطيع معه الصوفى أن يقرأه كما لو كان يقرأ كتاباً مفتوحاً. وفى هذه الظروف يندر أن يهتم بقول أى شىء. ومع ذلك تصور حكاية أخرى من حكايات الملا "نصر الدين" (=جحا) هذا الإدراك على هذا النحو:

«حودٌ» [=عرّج] الملا "نصر الدين" على بيت كبير كى يطلب من صاحبه أن يتبرع لوجه الخير. وكان أن رده الخادم قائلا:

– سيدى خرج.

فما كان من الملا "نصر الدين" إلا أن قال:

– حتى ولو كان سيدك غير قادر على المساهمة بشيء، فاسمح لي أن أترك معك نصيحة واحدة مني لسيدك. قل له: عندما تخرج في المرة القادمة، فلا تترك وجهك في الشباك .. فلربما يسرقه أحدهم.

يجهل الناس إلى أين يتجهون طلبًا للاستنارة. ونتيجة لذلك فلا غرابة هناك إذا ارتبطوا بأي معتقد أو انغمسوا في كافة أنواع النظريات، ورسخ في يقينهم أنهم يملكون القدرة على التمييز بين الصدق والزور.

ولقد علم "نصر الدين" هذا الدرس بطرق عديدة. في إحدى المناسبات وجده أحد الجيران راكعًا على ركبتيه يبحث عن شيء ما.

– ماذا ضاع منك يا "ملا"؟

رد "نصر الدين":

– مفتاحي.

بعد عدة دقائق من البحث، سأله الجار:

– أين سقط منك؟

– في البيت.

– إذا فلماذا ، بحق السماء، لا تبحث عنه هناك؟

– النور هنا أكثر.

هذه هي إحدى أشهر حكاياته، ويستخدمها كثير من الصوفيين في تعليقهم على أولئك الذين يسعون وراء مصادر غريبة بحثًا عن الاستنارة. ولقد مثّلها على المسرح الألماني "كارل ڤالنتين"Karl Vallentin، "مهرج ميونخ الميتافيزيقي" الراحل ضمن ذخائره المسرحية.

تعد آلية التعقيل (=إضفاء طابع عقلى) إحدى الآليات التى تعوق تعميق الإدراك. وقد يضيع الأثر الصوفى فى الغالب من جراء عجز الفرد عن استيعابه كما ينبغى.

توجه أحد جيرانه إليه كى يستلف منه حبل غسيل.

– أنا آسف، فالحقيقة أننى أجفف عليه بعض الدقيق.

– ولكن كيف تجفف دقيقًا على حبل؟

– الأمر أقل صعوبة مما تظن، طالما كنت عازفًا عن تسليفه لأحد.

"نصر الدين" يقدم نفسه لنا بصفته ذلك الجزء الهروبى من الذهن، وهو الجزء الذى لا يقبل بوجود طرق أخرى للوصول إلى الحقيقة خلاف الأنماط التقليدية.

خلال ارتقاء العقل الإنسانى، نلاحظ وجود تغير مستمر وحدود قصوى لجدوى أى تكنيك. هذه الخاصية التى تميِّز التجربة الصوفية تُجوهلت من جانب الأنساق التى تستند إلى التكرار، وهى الأنساق التى تقيِّد العقل الحر وتخلق جوا من بلوغ قمم المعرفة أو الاقتراب منها دون إنتاجها فعلاً. ويظهر "نصر الدين" كشخصية فى إحدى الحكايات تسعى إلى إلقاء ضوء على هذا الأمر:

زلت قدم الملا "نصر الدين" وكاد يقع فى إحدى برك الماء. وأنقذه بأعجوبة أحد عابرى السبيل فى اللحظة الحرجة. وكان كلما تقابلا فى وقت لاحق يذكِّره الرجل بما حدث وكيف أنه نجح فى الحيلولة بينه وبين البلل.

وفى نهاية المطاف، وبعد أن عجز الملا عن تحمل الأمر أكثر مما فعل، قاد صديقه إلى البركة وقفز فى الماء كى يغطس فيها حتى وصل الماء إلى أذنيه ثم صاح:

– ها قد شملنى البلل، كما لو كان قد حدث لى لو لم أقابلك! فهل لك أن تتركنى وشأنى؟

لا يستطيع أحد أن يقارن بين النكتة العادية أو القصة الرمزية التى تتضمن نقطة أو بؤرة واحدة لا غير وبين نسق "نصر الدين": فهو، على نحو مثالى، اشتراك–إلقاء

يمارس تأثيراً جوانيا وآخر برانيا أو سطحيا. وتعد الأمثال والقصص الرمزية والنكت العادية عقيمة من الناحية الباطنية، وذلك لافتقارها إلى الاختراق أو القوة الصادقة التى تبعث على الهداية الروحية.

بينما نجد الإبداع والهدف المركَّبين لحكايات "نصر الدين" متقدمين أشواطًا أبعد بكثير من – دعنا نقول – شخصية "بالداكييف": Baldakiev عند الروس أو "جحا" العربى أو "برتولدو" عند الإيطاليين - وهذه كلها شخصيات فكاهية معروفة - وفى طوعنا أن نقيِّم الاختلاف فى درجات العمق فى تلك الحكايات عن طريق المقارنة بين نكت الملا "نصر الدين" وبين نظيراتها عند ورودها بشكل متفرق فى أماكن أخرى.

توفر فى هذا الصدد حكاية زينية: Zen مثالاً جديراً بالاهتمام. يُحكى أن ناسكًا طلب من سيده أن يعطيه نسخة من الحقيقة التى تقع فيما وراء الحقيقة. فما كان من الناسك إلا أن التقط تفاحة أصابها العطب ورفعها إلى أعلى، وبهذه الإشارة أدرك الناسك الحقيقة. فلقد تركتنا الحكاية هنا فى العتمة فيما يتعلق بما هو قائم وراء ذلك، أو بما يقودنا إلى الاستنارة.

تمتلئ حكاية الملا "نصر الدين" عن تفاحة مماثلة بقدر كبير من التفاصيل المفقودة هنا:

"بينما كان الملا "نصر الدين" جالسًا وسط دائرة من تلاميذه، سأله أحدهم عن الفرق بين الأشياء فى دنيانا هذه وبين الأشياء ذات البعد المختلف. فما كان من الملا "نصر الدين" أن قال:

– يتعين عليك أن تفهم "الليجوريا"[=القصة الرمزية]

وهنا رد التلميذ:

– أرنى شيئاً عمليا .. تفاحة من الفردوس، على سبيل المثال.

فإذا بالملا "نصر الدين" يلتقط أقرب تفاحة إلى يده وناولها للرجل.

– ولكن هذه التفاحة معطوبة فى جانب منها .. ومن المؤكد أن التفاحة السماوية كانت لتكون سليمة.

وهنا رد الملا "نصر الدين":

– تفاحة السماء كانت لتكون سليمة، ولكن طالما كان فى وسعك أن تصدر عليها حكمك، خلال جلستك معنا فى موطن الفساد هذا، وبقدراتك الراهنة، فإن هذه التفاحة المعطوبة قريبة من التفاحة السماوية قدر ما تستطيع أن تصل إليه يدك فى أى وقت من الأوقات".

هنا فطن التلميذ إلى أن الألفاظ التى نستخدمها فى الدلالة على الأمور الميتافزيقية مبنية على ألفاظ تدل على أشياء مادية، ولكى تنفذ إلى بعد معرفى آخر يلزمنا أن نتكيَّف لطريقة فهم هذا البُعد.

نلاحظ أن حكاية الملا "نصر الدين"، التى قد تكون فى الغالب بمثابة الأصل الذى يقف وراء "ألليجوريا" التفاحة بشكل عام، مصممة كى تضيف إلى ذهن المستمع شيئًا ذا نكهة خاصة يحتاج المرء إليه كى يحشد الوعى لاستيعاب تجارب جديدة، مما لا يستطيع المرء الوصول إليه ما لم يبنِ قنطرة عبور.

ويُعد الحشد التدريجى للوعى الجوانى إحدى خصائص المنهج الصوفى الذى ينتهجه الملا "نصر الدين". حقا تعتبر ومضة التنوير الحدسية التى تأتى نتاجًا للحكايات ما هى، بصفة جزئية، إلا استنارة صغرى فى حد ذاتها، وليست تجربة ذهنية. لكنها أيضًا حجر–عبور نحو إعادة بناء إدراك باطنى فى ذهن مأسور، أخضعته، دون رحمة، للتشريط أنساق التدريب التى تفرضها الحياة المادية.

ومع ذلك فما زال فى طوع المرء أن يتلقى نكتة الملا "نصر الدين"، بعد فصلها (ربما عن طريق الترجمة) من عباراتها التكنيكية عن قيمتها الفكاهية. وفى هذه الحالات قد تفقد كثيراً من تأثيرها. ومثالاً على ذلك نستطيع أن نسوق نكتة الملح والصوف:

أخذ الملا "نصر الدين"، ذات يوم، حملاً من الملح إلى السوق. وكان أن خوَّض حماره خلال جدول من الماء، فذاب الملح. وعندما وصل الجحش إلى الضفة الأخرى استبد به المرح فالحمل خف عن ظهره. لكن الغضب ملك فؤاد الملا "نصر الدين". وفى صباح يوم السوق التالى ملأ "حمل" الحمار بالصوف. وكاد الحيوان يغرق نتيجة لزيادة وزن الحمل من جراء تشبعه بماء المخاضة التى عبرها.

وهنا صاح الملا "نصر الدين" بلذة الانتصار:

– هيه! هذا درس لك، عندما تظن أنك سوف تكسب شيئا فى كل مرة تتخذ فيها طريق الماء!

فى الحكاية الأصلية نجد أن مصطلحين تكنيكيين قد استخدما: الملح والصوف. فكلمة "الملح" تعتبر مرادفًا لـ "الصالح والحكمة". والحمار هنا يرمز للإنسان. وخلال التخلص من الصالح العام، يشعر المرء بالارتياح بعد انزياح ما كان يُثقل كاهله. ولكن ذلك يؤدى إلى فقدان غذائه، فـ "نصر الدين" يعجز عن بيع أى ملح وشراء العلف. وكلمة "صوف" تنطوى بطبيعة الحال، على كلمة "صوفى". وفى الرحلة الثانية يجد الحمار كاهله ينوء تحت عبء أثقل، فهكذا يريد المعلم "نصر الدين". ولقد زاد الوزن على امتداد الطريق إلى السوق. غير أن النتيجة النهائية تكون أحسن، بعد أن باع "نصر الدين"[=جحا] الصوف المبلل، وهو أثقل عما كان عليه من قبل، وقبض ثمنًا أعلى مما كان ليقبض من بيعه الصوف الجاف.

هناك أيضًا نكتة يرد ذكرها هى الأخرى فى الفصل الخامس من رواية "دون كيشوت" (سربانتس)، وهى تظل نكتة مع أن المعنى التقنى "الخوف" يُترجم وحسب دون شرح:

قال أحد الملوك الجهلاء القساة القلوب لـ "نصر الدين":

– سوف أعلقك فى المشنقة ما لم تقم دليلاً على أنك تملك تلك البصيرة الثاقبة التى يروِّجها الكثيرون عنك.

فرد "نصر الدين" من فوره أن بوسعه أن يرى طائراً ذهبيا فى السماء والشياطين داخل بطن الأرض. وهنا سأله الملك:

- كيف تستطيع ذلك؟

فرد "نصر الدين":

- الخوف يا مولاى هو كل ما يحتاج إليه المرء فى هذا الشأن!

يُعد "الخوف" فى المعجم الصوفى تفعيلاً للوعى الذى يستطيع خلال التمارين التى يتلقاها أن ينتج مدركات بعد-حسية. وهذه المنطقة واقعة خارج تطاق عمل العقل الشكلى، الأمر الذى يستدعى ملكات ذهنية أخرى للعمل.

ومع ذلك ينجح، بأسلوب فريد بشكل كامل، فى استخدام نفس البنية العقلية فى تحقيق أغراضه الخاصة. ونجد صدى لهذا القصد المرصود فى "أسطورة نصر الدين" عندما تروى أن "حسين" مؤسس النسق انتزع رسوله المكلف "نصر الدين" من قبضة "الوغد القديم": نسق الفكر الفج الذى يعيش فى ظلِّه معظمنا على وجه التقريب.

ويرتبط اسم "حسين" فى اللغة العربية بمفهوم الفضيلة. فكلمة "حسين" تعنى "القوى وعصى المنال".

وكان "حسين" قد راح ينقِّب فى أرجاء الدنيا عن معلم يستطيع حمل رسالته من جيل لآخر، حتى شارف حدود اليأس عندما طرق أذنيه هرج ومرج. فلقد كان "الوغد القديم" يوبِّخ أحد تلاميذه لإلقائه النكت. فما كان من "نصر الدين" إلاَّ أن اندفع زاعقًا فى وجهه:

- "ردا على موقفك الوقح فلقد حكمت عليك بأن تُصبح مسخة العالمين. ومنذ الآن كلما حكيت حكاية من حكاياتك الشاذة، سوف تعقبها مباشرة ست نكت متصلة عليك حتى يتضح للجميع أنك أصبحت شخصاً هزأة."

يسود الاعتقاد أن الأثر الباطنى لسبع حكايات من حكايات "نصر الدين" كافية لتحضير المرء للإشراق والاستنارة.

تبيَّن لـ "حسين" الذى كان ينصت لما يدور أن كل عقدة تنطوى على حلها، وأن ذلك كان الأسلوب الذى يستطيع أن يضع شرور "الوغد القديم" فى منظورها الصحيح، وأن بوسعه أن يحافظ على الحقيقة خلال "نصر الدين".

دعا "نصر الدين" إلى حضرته فى أحد أحلامه ونقل إليه جزءًا من "بركته"، أى من تلك القوة الصوفية التى تخترق المغزى الاسمى للمعنى. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً أصبحت كل النكت التى تُروى عن "نصر الدين" أعمالاً فنية "مستقلة". حقا يستطيع المرء أن يحملها محمل النكت، ولكنها تنطوى على مغزى ميتافيزيقى، فهى معقدة بصورة لانهائية، وتشارك فى طبيعة الاكتمال والكمال اللذين سرقتهما الأنشطة المحبطة التى يقوم بها "الوغد القديم" من الوعى الإنسانى.

تتسم "البركة" من وجهة النظر العادية بصفات "سحرية" كثيرة، مع أنها تُعد، بصفة أساسية، رابطًا موحِّدا ووقودا، جنبًا إلى جنب مع كونها جوهر الحقيقة الموضوعية. تتمثَّل إحدى هذه الصفات فى أن أى شخص يتمتع بها أو أى شىء يرتبط بها، يحتفظ بنصيب منها، بصرف النظر عن التغير الذى قد يدخل عليها نتيجة لتأثير غير المهتدين. ومن هنا فإن مجرد ترديد حكاية لـ "نصر الدين" تحمل معها بعض "البركة"، وإمعان النظر فيها يجلب المزيد من هذه "البركة". وعلى هذا فخلال هذا المنهج فإن تعاليم "نصر الدين" التى تتماشى مع نهج "حسين" تستمر فى إحداث أثرها للأبد عبر وسيلة لا يُمكن أن تتعرض لتشويه لا إصلاح له. وعلى غرار الماء الذى يُعد ماءً بصورة أساسية، ففى تجارب "نصر الدين" نجد حدا أدنى نهائيا لا يمكن اختزاله يرد على هذه الدعوة أو تلك، وهذا الحد ينمو كلما استحضرناه. وهذا الحد الأدنى هو الحقيقة، وفى الحقيقة يكون الوعى الحقيقى.

يُعد "نصر الدين" المرآة التى يرى المرء نفسه فى صفحتها، ولكنها تختلف عن المرآة العادية فى أن المرء كلما تطلع إليها برزت فيها الصورة الأصلية أى "نصر الدين"، ويمكننا تشبيه هذه المرآة بكأس البطل الفارسى "جَمشيد" المشهورة، التى تعكس العالم أجمع وفيها يتطلَّع الصوفيون.

ولما لم تكن الصوفية مؤسسة على السلوك المصطنع بمعنى التفاصيل البرانية، ولكن على التفاصيل الشاملة تلك التى تشمل إلى جانب ذلك التفاصيل الجوانية، فلابد للمرء من أن يعيش حكايات "نصر الدين" مثلما يفكِّر فيها. وعلاوة على ذلك فأن يعيش المرء كل حكاية سوف يساهم فى "العودة الحميدة" homecoming للباطنى. ويتمثَّل أحد التطورات الأولى لهذه "العودة الحميدة" فى كشف الصوفى عن علامات على اكتسابه قدرة أسمى على الإدراك. إذ يكون قد اكتسب القدرة على استيعاب موقفٍ ما، على سبيل المثال، عن طريق الإلهام، دون إعمال التفكير الشكلى. ونتيجةً لذلك فإن تصرفاته قد تريك فى بعض الأحيان المراقبين الذين يسلكون وفقًا للمستوى العادى من الوعى، إلاّ أن النتائج التى سينتهى إليها لن تكون، مع ذلك، صحيحة.

تكشف إحدى حكايات "نصر الدين" [=جحا] عن كيفية توصل الصوفى إلى النتائج الصحيحة خلال آلية خصوصية (منهج مغلوط، بالنسبة إلى غير المتأهلين)، وهو الأمر الذى يُفسِّر كثيراً مما يبدو غرائب من جانب الصوفيين:

مثل رجلان أمام "نصر الدين" عندما كان يعمل قاضياً. وقال أحدهما:

– هذا الرجل عض أذنى، وأطلب منه تعويضاً مناسباً.

و رد الرجل الآخر:

– هو الذى قضمها بنفسه!

وكان أن أجَّل "نصر الدين" القضية وانسحب إلى غرفة المداولة حيث قضى نصف ساعة يحاول قضم أذنه بنفسه. ولكنه لم ينجح إلا فى السقوط على الأرض المرة تلو الأخرى، مما أدى إلى جرح جبهته، ثم عاد إلى قاعة المحكمة. وأصدر حكمه:

– افحصوا الرجل الذى قُضمت أذنه، فإذا وجدتم أن جبهته مجروحة جروحاً أشد من جروحى، يكون هو الذى فعلها بنفسه. وبذلك تكون القضية مرفوضة، وإلاَّ يكون الرجل الآخر هو الذى فعلها، وعندئذٍ يحصل الرجل المعضوض على تعويضٍ قدره ثلاث قطعٍ من الفضة. وبذلك يكون "نصر الدين" قد توصَّل إلى القرار الصحيح خلال وسائل تبدو كأنها غير منطقية.

وهنا يكون "نصر الدين" قد توصَّل إلى الجواب الصحيح، بصرف النظر عن المنطق الظاهر فى الموقف. وفى حكاية أخرى نجده وقد تبنى دور الأحمق( "درب الملامة" عند الصوفى)، كما نجد "نصر الدين" يُصوِّر بشكلٍ متطرِّف طريقة التفكير البشرى العادى.

طلب أحدهم من "نصر الدين" أن يُخمِّن ماذا يُخفى فى يده.

الملا [=جحا]:

– أعطنى مفتاحًا.

قال المازح:

– سوف أعطيك مفاتيح: تشبه بيضة وهى فى حجم بيضة ومذاقها ورائحتها هما مذاق ورائحة بيضة. وبداخلها بياض وصفار. وما بداخلها سائل قبل أن تسلقه لكنه يتجمد بالحرارة. وعلاوة على ذلك باضتها دجاجة..

وهنا قاطعه الملا "نصر الدين":

– لقد عرفته! نوع من أنواع الكعك.

ولقد أجريت نفس التجربة فى العاصمة البريطانية "لندن". فلقد طلبت من ثلاثة متتابعين من بائعى التبغ ما يلى:

– أريد أسطوانات من الورق مملوءة بجزيئيات التبغ، تصل كل منها إلى ثلاث بوصات فى الطول، معبَّأة فى صناديق من الكرتون، وتحمل على سبيل الاحتمال كتابة ما عليها.

لم يستطع أى من البائعين[=البياعين] الثلاثة الذين يبيعون السجائر طوال اليوم أن يتبيَّنوا ما الذى أريد. ووجهنى اثنان منهم إلى مكانٍ آخر، الأول إلى تاجر الجملة والثانى إلى محل متخصص فى بيع الأشياء الغريبة التى يستوردونها للمدخنين.

قد تكون كلمة "سيجارة" مفتاحًا ضروريا لوصف أسطوانات الورق المملوءة بالتبغ. ولكن هيئة المفتاح لا تستطيع، اعتمادًا على الارتباطات، أن تُستخدم بنفس الطريقة التى تُستخدم بها فى عمليات الإدراك. ويكمن الخطأ هنا فى حمل شكلٍ من أشكال التفكير، مهما كانت حيازته للإعجاب فى موضعه السليم، إلى سياقٍ آخر، ومحاولة استخدامه هناك.

يروى "جلال الدين الرومى" قصة تشبه حكاية "نصر الدين" عن البيضة، ولكنه يُركز على عاملٍ مهم آخر. سلَّم أحد الملوك نجله إلى عدد من المعلمين الباطنيين الذين أبلغوا الملك بعد فترة ما أنه لم يعد باستطاعتهم أن يضيفوا إليه مزيدًا من التعليم. وعلى سبيل الاختبار سأله الملك عما فى يده وقال: إنه مستدير ومعدنى وأصفر اللون. فرد الأمير:

– لا بد من أن يكون منخلاً.

على هذا النحو تتمسك الصوفية بضرورة التطور المتوازن بين المدركات الجوانية وبين السلوك والاستعمال الإنسانيين.

ولقد نفت الصوفية الافتراض الذى يقول بأن مجرد كون المرء لا يزال على قيد البقاء، فإن ذلك يُمكنه من الإدراك، مثلما سبق لنا أن رأينا. فقد يكون المرء حيا من الناحية الإكلينيكية ولكنه ميت من الناحية الإدراكية. ولن يُمكّنه لا المنطق ولا الفلسفة من بلوغ الإدراك. وبوسع أحد مظاهر القصة التالية أن تصوِّر ذلك:

كان "نصر الدين" يُفكر بصوتٍ عالٍ:

– كيف يتأتى لى أن أعرف ما إذا كنت حيا أم ميتًا؟

فقالت له زوجته:

– لا تكن مغفَّلاً، لو كنت ميِّتًا لكانت أطرافك باردة.

وبعد ذلك بقليل تصادف أن كان "نصر الدين" يسير فى إحدى الغابات. وكان الوقت فى منتصف الشتاء. وفجأة تذكر أن يديه وقدميه باردة. وهنا فكَّر:

– أنا الآن بكل تأكيد ميِّت، وبالتالي صار على أن أتوقف عن العمل لأن الجثث لا تعمل.

ولما لم يكن في وسع الجثث أن تسير فلقد توقف عن المشي وتمدد على العشب الأخضر.

وسرعان ما ظهر سرب من الذئاب وشرع السرب يهاجم حمار "نصر الدين" الذي كان الملا قد قيده إلى إحدى الأشجار.

وهنا قال "جحا" من وضعه المستلقي:

– نعم، واصلوا ما أنتم فيه منتهزين فرصة موت صاحبه! وآه لو كنت على قيد الحياة، لم أكن لأسمح لكم بأخذ راحتكم على هذا النحو مع حماري!

ليس بوسع استعداد الذهن الصوفي أن يكون مناسبًا، ما لم يعرف المرء وجوب أن يصنع شيئًا بنفسه ويكف عن التفكير في أن الآخرين يستطيعون أن يفعلوا ذلك بالنيابة عنه. فـ "نصر الدين" يضع الشخص العادي هنا تحت عدسته المكبرة:

ذات يوم توجه "نصر الدين" إلى دكان رجل يبيع جميع أنواع الأشياء المختلفة. وقال:

– عندك جلد؟

– نعم.

– ومسامير؟

– نعم.

– وصبغة؟

– نعم.

– إذن فلماذا لا تصنع لنفسك زوجًا من الأحذية؟

تركز هذه الحكاية على دور القطب الباطنى، وهو دور رئيسى فى الصوفية، فهو الذى يُوفِّر نقطةِ البدء لـ "السالك/الطالب" المرشح كى يعمل شيئًا بنفسه: أى أن هناك شيئًا نتج عن "عمل-الذات" تحت إشراف القطب، وهو من أبرز ما يميِّز النسق الصوفى من خصائص.

ليس فى وسع أحد أن يُجرى البحث الصوفى فى صحبة غير مقبولة. ويركز "نصر الدين" على هذه النقطة فى حكايته حول الدعوة التى جاءت فى وقتٍ غير مناسب:

كان الوقت متأخراً وكان "الملا" يتحدَّث مع أصدقائه فى أحد المقاهى. وبعد أن استأذنوا وغادروا المطرح شعروا بالجوع. فقال "نصر الدين" تعالوا تناولوا الطعام فى بيتى، كلكم. دون أن يتدبَّر العواقب.

وعندما أوشك الجمع على الوصول إلى بيت "جحا"، فكر فى ضرورة أن يسبقهم قليلاً ويُخبر زوجته. فقال لهم:

– قفوا هنا حتى أنبه زوجتى.

وعندما أخبرها بالأمر صاحت فى وجهه:

– ليس عندنا شىء بالمرة، كيف تأتَّى لك أن تعزم كل هؤلاء!

فما كان من "نصر الدين" إلا أن صعد إلى الدور الثانى فى بيته واختبأ.

وسرعان ما دفع الجوع ضيوفه إلى الاقتراب من البيت وطرق الباب.

ردت زوجة "نصر الدين":

– "الملا" ليس فى البيت!

فصاحوا:

– ولكننا رأيناه يدخل عبر الباب الأمامى.

فلم تسعفها بديهتها بكلمة.

وهنا كان الانفعال قد سيطر على "نصر الدين" الذى كان يراقب ما يدور من شباك فى الدور الثانى، فأطل برأسه وقال:

– ولكن ألا يُمكننى أن أكون قد خرجت من الباب الخلفى؟

تركز حكاياتٌ عديدة من حكايات "نصر الدين" على زيف الاعتقاد البشرى العام بأن الإنسان يملك وعيًا ثابتًا. فتحت رحمة تأثيرات جوانية وبرانية، يتغيَّر سلوك كل شخص على وجه التقريب وفقًا لحالته النفسية وحالته البدنية. إلا أن هذه الحقيقة التى يعترف بها الجميع بطبيعة الحال فى الحياة الاجتماعية، لا تحظى بنفس الاعتراف بشكلٍ كاملٍ فى المجال الفلسفى أو الميتافزيقى. ففى أفضل الأحوال، يتوقع الفرد أن يستحدث داخل نفسه إطارًا من التفانى أو التركيز يكون من المأمول خلاله أن يبلغ مرحلة الإشراق أو التحقق. وفى الصوفية يكون الجدير بالتحول فى نهاية المطاف هو الوعى بأكمله، بدءًا من الإقرار بأن الشخص غير المتأهل ليس إلاَّ أكبر قليلاً، بدرجة طفيفة، من مادة خام. فهو لا يملك طبيعة محددة ولا يملك وحدة وعى. ففى داخله نجد "جوهرًا"، وهذا "الجوهر" ليس مقرونًا بكيانه ككل، ولا حتى بشخصيته، وفى النهاية ليس هناك من يعرف بصفة تلقائية من يكون هو فى حقيقة الأمر. مع أن السائد نقيض ذلك. وبناء عليه:

دخل "نصر الدين" أحد الدكاكين ذات يوم.

وأسرع صاحب الدكان كى يقدم له خدماته.

قال "نصر الدين":

– نمشى حسب الأولويات. هل شاهدتنى أدخل دكانك هذا؟

– طبعًا.

– هل سبق لك أن رأيتنى من قبل؟

– لم أرك فى حياتى.

– إذن فكيف عرفت أن الذى دخل هو أنا؟

قد تكون هذه رائعة كنكتة ليس إلا، ولكن أولئك الذين سينظرون إليها على اعتبار أنها فكرة شخص غبى، ولا تنطوى على مغزى أعمق، لن يكون فى وسعهم أن يستفيدوا من قوى الارتقاء. فالمرء لا يستخلص من حكاية "نصر الدين" إلا جزءًا أكبر قليلاً للغاية مما يضع فيها، فإذا بدت نكتة وحسب لشخص ما، فإن هذا الشخص يكشف عن حاجته إلى المزيد من العمل -الذاتى. ويصوِّره "نصر الدين"، بصورة كاريكاتورية، فى هذا الحوار الذى يجريه حول القمر:

سئل رجل غبى "نصر الدين":

- ماذا يفعلون بالقمر عندما يشيخ؟

وجاء الجواب مناسبًا للسؤال:

- إنهم يقسِّمون كل قمر يشيخ إلى أربعين نجمة!

تركز كثير من حكايات "نصر الدين" على الحقيقة التى تقول إن الأشخاص الذين يسعون إلى تحقيق "الوصول" الباطنى يتوقعون ذلك بشروطهم هم، ومن هنا يستبعدون أنفسهم من الأمر قبل أن يبدءوا. وليس هناك من يستطيع أن يأمل فى بلوغ الإشراق/الاستنارة إذا ظن أنه يعرف ماذا يكون كنهها، ويعتقد فى قدرته على تحقيقها خلال درب دقيق التحديد، يستطيع رسم تصورٍ له فى لحظة البدء. ومن هنا كانت حكاية المرأة والسكر:

خلال تولى "نصر الدين" لمنصب القاضى، مثلت أمامه سيدة مع ابنها وقالت:

- هذا الفتى يأكل كثيرًا من السكر، ولا أستطيع أن أفى باحتياجاته منه. ولذلك فإننى أطلب منك أن تأمره أن يكف عن أكله، لأننى لو أمرته فلن يطيعنى.

وكان أن طلب منها "نصر الدين" أن تعود إليه فى بحر أسبوع.

وعندما عادت أجَّل "نصر الدين" الموضوع أسبوعًا آخر. قال للفتى:

- إنى آمرك ألاَّ تأكل من السكر إلاَّ كذا وكذا جرامًا من السكر كل يوم.

فما كان من السيدة إلاّ أن توجهت بالسؤال إلى القاضي "نصر الدين" حول السبب في ضرورة أن يستغرق الأمر كل هذه المدة من الزمن قبل إصدار أمرٍ بسيطٍ من هذا النوع. فرد:

– لأن الأمــر احتاج مني يا سيدتي كل ذلك الوقت كي أحدد بنفسي الكميـة التي لا أستطيع الاستغناء عنها أنا شخصيا، قبل إصدار أي أمر للآخرين أن يفعلوا.

وهكذا تقدمت السيدة بطلبها في ضوء التفكير البشري الأتوماتيكي، استناداً ببساطة إلى بعض الافتراضات، أول هذه الافتراضات : أننا نستطيع إقامة ميزان العدل بمجرد إصدار أحكامٍ قضائية، الثاني: أن الشخص يستطيع في الحقيقة أن يأكل كمية قليلة من السكر تساوي ما تريد ابنها أن يأكل منه، وثالثًا: أن أمرًا ما يمكن نقله إلى شخصٍ آخر عن طريق شخص لم يخبره بنفسه.

لا تُعد هذه الحكاية شرحًا للعبارة التي تقول: "افعل كما أقول لك وليس كما أفعل أنا". والحكاية بعيدة كل البعد عن أن تكون عظة أخلاقية، لكنها تنطوي على ضرورة صارمة.

ليس في وسع التعاليم الصوفية أن تلقى إلاّ عن طريق صوفي، وليس منظِّرٍ ولا مفسرٍ يعتمد على العقل البارد.

ولما كانت "الصوفية" هي التناغم مع الحقيقة الحقيقية أي غير المزيفة، فليس في وسع أحد أن يجعلها تشبه شبهًا كبيرًا ما نأخذه على أنه حقيقة، ولكنه في حقيقة الأمر ليس سوى حكمٍ أكثر بدائية وقصير المدى. وعلى سبيل المثال ترانا نميل إلى النظر إلى الأحداث من منظورٍ أحادي الجانب، كما نفترض – دون أي مبرر – أن الأحداث تقع كما لو كانت تقع في فراغ. ولكن الحقيقة الواقعة أن كل الأحداث ترتبط بكل الأحداث الأخرى. ولا يحدث إلا عندما نكون على استعداد لمعايشة علاقاتنا المتبادلة مع مجمل منظومة الحياة، أن يكون في وسعنا أن نقدر التجربة الباطنية حق قدرها. وإذا ما نظرت إلى أي تصرف يصدر عنك أو عن أي شخصٍ آخر، فلسوف تكتشف أن

هناك واحداً من دوافع عديدة ممكنة تقف وراءه، وأنه من المستحيل أن يكون عملاً منعزلاً: إذ يترتب عليه عواقب معينة، كثير منها لم تكن لتتوقعه بحال من الأحوال، ولم يكن بالتأكيد فى طوعك أن تضعه ضمن خططك.

وتؤكِّد "نكتة" أخرى تُروى عن "نصر الدين" هذه الدائرية الأساسية للحقيقة، والتفاعلات غير المنظورة بصفة عامة التى تحدث:

ذات يوم كان "نصر الدين" يمشى فى طريق صحراوى مهجور، وبينما كان الليل يرخى سدوله [=أستاره] لمح طابوراً من الفرسان قادماً نحوه. وبدأ خياله فى العمل فخاف أن يكونوا قادمين لسرقته أو تجنيده فى السلك العسكرى واستبد به الخوف حتى قفز على سور قريب وسرعان ما وجد نفسه فى جبانة. أما المسافرون الآخرون، الذين كانوا خاليى البال من مثل تلك الأفكار التى طرأت على ذهن "نصر الدين"، فاستبد بهم حب الاستطلاع وجدُّوا فى أثره.

وعندما عثروا عليه ممدداً على الأرض بلا حراك، سأله أحدهم:

- هل لنا أن نساعدك؟ ما الذى جاء بك إلى هنا؟

فرد "نصر الدين" بعد أن أدرك غلطته:

- الأمر أعقد مما تفترضون فأنا هنا بسببكم وأنتم هنا بسببى!

قل هو الباطنى وحسب الذى "يعود" إلى الدنيا الشكلية بعد أن يكون قد مر بتجربة بالمعنى الحرفى للكلمة من الاعتماد المتبادل للأشياء التى تبدو على السطح مختلفة غاية الاختلاف أو لا رابط بينها، وهو يستطيع أن يرى صادقًا الحياة على هذا النحو. أما بالنسبة إلى الصوفى، فأى منهجٍ ميتافزيقى لا يضم هذا العامل ليس سوى منهجٍ ملفق" (برانى) ولا يُمكن أن يكون نتاجًا لما يدعوه هو نفسه، بالتجربة الباطنية. ويُعد وجوده فى حد ذاته بمثابة حاجزٍ يحول دون بلوغ هدفه المنشود.

وليس معنى ذلك أن الصوفى، يُصبح، من جراء التجارب الذى يمر بها، منفصلاً عن الواقع البرانى أو السطحى للحياة. فهو يملك بعدًا إضافيا لوجوده، وهو البعد الذى يعمل بصورة متوازية مع الإدراك الأدنى للشخص العادى. ويُلخص "الملا" بصورة بارعة فى قولٍ آخر:

- "أستطيع أن أرى فى الظلام".

- ربما يكون ذلك صحيحًا يا "ملا". ولكن إذا كان ذلك كذلك، فلماذا نراك تحمل شمعة فى بعض الليالى؟

- "حتى لا يصطدم بى من لا يرون فى الظلام".

فقد يعكس الضوء الذى يحمله الصوفى توافقه مع الأساليب التى يعيش وفقها الأشخاص الذين يُعاشرهم، بعد "عودته" من التحول إلى اكتساب إدراكٍ أوسع.

ذلك لأن الصوفى يُعد، بفضل التحول الذى يمر به، جزءًا واعيًا من الحقيقة الحية لكل أشكال الوجود. وهو الأمر الذى يعنى أنه لا يستطيع أن يتطلع إلى ما حدث، سواء لنفسه أو للآخرين، بذلك الأسلوب الضيِّق الذى يلجأ إليه كلٌ من الفيلسوف واللاهوتى. سأل أحدهم "نصر الدين" [=جحا] عن "القدر". فقال: "ما تسميه "قدر" ليس سوى "افتراض" فى حقيقة الأمر. فأنت تفترض أن شيئًا حسنًا أو سيِّئًا سوف يحدث، وما يتمخض عنه الأمر من نتيجة فعلية تدعوه "القدر". أما السؤال الذى يقول: "هل أنت قدرى؟" لا يمكن توجيهه لصوفى، لأن الصوفى لا يستطيع قبول مفهوم القدر، ذلك المفهوم الذى يفتقر إلى أى سند وكل أساس، وهو المفهوم مرة أخرى الذى ينطوى عليه السؤال.

وعلى نفس المنوال، فطالما كان فى وسعه إدراك التشعبات العميقة التى تنطوى عليها حادثة ما، فإن موقف الصوفى من الأحداث التى تقع للفرد موقفٌ يتسم بالشمول، وليس لمعزولاً. ولكن الصوفى لا يمكنه القفز إلى أى تعميم انطلاقًا من معطياتٍ منفصلة الواحدة عن الأخرى. قال "الملا": "أبلغنى جلالة الملك ذات يوم أن هذا

الحصان لا يستطيع أحد أن يمتطيه. ولكننى قفزت إلى السرج، فما الذى حدث؟! لم أستطع أن أسوقه فى أى اتجاه". والمقصود هنا كشف الستار عن أن كل تمديد لأى حقيقة واضحة الاتساق وخالية من التناقض على استقامة أبعادها فإنها تواجه تغيرًا محتومًا.

تدور ما نسميه بمشكلة التواصل، التى تستأثر بقدرٍ كبيرٍ من الاهتمام، حول افتراضات غير مقبولة من جانب الصوفى. فالشخص العادى يقول: "كيف لى بالتواصل مع شخصٍ آخر فيما وراء الأشياء المعتادة؟". ولكن موقف الصوفى يقوم على أن "توصيل الأشياء التى يتعيَّن توصيلها، لا يُمكن الحيلولة دونه". والأمر هنا ليس أمر التوصل إلى وسيلة تستطيع إنجاز مهمة التوصيل هذه.

يلعب كل من "نصر الدين" وأحد اليوجيين (معتنقى مذهب "اليوجا" الهندى) دور الأشخاص العاديين فى إحدى الحكايات، الذين لا يملكون فى الحقيقة ما يوصلانه كل للآخر:

ذات يوم وقعت عينا "نصر الدين" على مبنى غريب الشكل، يجلس أمام بابه "يوجى" فى حالة تأمل. وهنا حدَّث "المللا" نفسه بأنه قد يتعلم شيئًا من هذه الشخصية التى استأثرت بانتباهه، وشرع يتجاذب أطراف الحديث معه، ويدأ بسؤاله عمن يكون وماذا يعمل.

فقال الرجل:

– أنا "يوجى"، وأقضى وقتى فى محاولة بلوغ الانسجام مع كل الكائنات الحية.

فرد "نصر الدين":

ـ هذا أمر شيِّق، فلقد أنقذتنى سمكة ذات مرة من موتٍ محقق.

وكان أن توجه "اليوجى" بالرجاء إلى "المللا" كى ينضم إليه، وأكد له أنه طوال حياته التى نذرها للانسجام مع المخلوقات الحيوانية، لم يشعر مع أحد آخر بتقارب فكرى أكبر مما يشعر به الآن تجاه "نصر الدين".

وبينما كانا مستغرقين فى التأمل لبضعة أيام، طلب "اليوجى" من "نصر الدين" (=جحا) أن يحكى له بتفصيلٍ أكبر تجربته الفذة مع السمكة، بعد أن تعرَّف كل منهما على الآخر أكثر.

رد "نصر الدين":

- الآن وبعد أن توطَّدت معرفتى بك، فإننى أشك فى أنك ستستفيد مما سأقوله لك.

وهنا أصر "اليوجى" على طلبه. فقال "الملا":

- حسنًا. لقد أنقذت السمكة حياتى لأننى كدت أموت جوعًا فى ذلك الوقت وهى كفتنى مئونتى لثلاثة أيام متتالية.

لعل التطفُّل على قدرات ذهنية معينة، وهو ما يميِّز ما يُسمى بالباطنية التجريبية أمرٌ لا يستطيع الصوفى أن يُقدم عليه. فالصوفية باعتبارها نتاجًا لتجريبٍ متسق خالٍ من التناقض طوال قرون عديدة مضت، تتعامل مع ظواهر لا تزال تُحيِّر التجريبى:

بينما كان "نصر الدين" يبعثر ملء كفيه خبزًا فى كل اتجاه حول داره، سأله أحدهم:

- ماذا تفعل؟

- أبعد النمور عن دارى.

- ولكننا لم نر نمورًا فى هذه الناحية.

- هذا ما قصدته فعلاً، وكانَ عملى ذاك فعَّالاً، أليس كذلك؟

وتحذِّر حكاية من الحكايات العديدة التى وردت فى رواية "دون كيشوت" للروائى الإسبانى المشهور "سربانتس"(الفصل الرابع عشر) من الأخطار التى تنطوى عليها العقلانية الجامدة:

قال أحد النساك عقب دخوله إلى إحدى المقاهى حيث كان "نصر الدين" جالسًا مع أصدقائه:

– يستطيع مذهبى أن يجيب عن أى سؤال يراود خيال أى شخص كان، وبلا استثناء.

فرد "الملا":

– ومع ذلك فقبل لحظة واحدة تحدانى أحد العلماء بسؤال لم أجد له عندى جوابًا.

– آه، لو كنت حاضرًا، إلىَّ بهذا السؤال العويص، ولسوف تجد جوابه عندى.

وهنا قال "الملا":

– حسنًا. السؤال هو: لماذا تحاول التسلل إلى داخل بيتى فى هدأة الليل؟

يرتبط إدراك الصوفى للجمال بقوة الاختراق الذى يمتد إلى ما هو أبعد من مدى رؤية الأشكال المعتادة للفن.

ذات يوم اصطحب أحد التلاميذ "نصر الدين" لمشاهدة منظر جميل لبحيرة لأول مرة فى حياته. وكان أن تعجَّب "نصر الدين" وقال:

– يا للبهجة! ولكن لو.. لو..

– لو ماذا يا "ملا"؟

– لو لم يغرقوها بالمياه على هذا النحو!

يتعيَّن على الصوفى، كى يصل إلى الهدف الباطنى أن يستوعب أن الذهن لا يشتغل على النحو الذى نظن أنه يشتغل وفقه. وعلاوة على ذلك فقد يُربك شخصان أحدهما الآخر:

ذات يوم سأل "نصر الدين" زوجته أن تصنع كمية كبيرة من الحلوى، وأعطاها كل ما تحتاج إليه. وكان أن أكل كل ما صنعت زوجته على وجه التقريب.

وفى عز الليل أيقظ "نصر الدين" زوجته:

– طرأت على ذهنى فكرة مهمة.

– ما هى؟

- أحضرى لى ما تبقى من الحلوى وسوف أخبرك بها.

وعندما جاءت له بباقى الحلوى عادت تسأله عن الفكرة المهمة التى طرأت على ذهنه.

أتى "نصر الدين" أول الأمر على الحلوى ثم قال:

- الفكرة كانت ألاَّ أتوجه للنوم قبل الإجهاز على كل الحلوى التى صُنعت فى ذلك اليوم.

يُمكِّن "نصر الدين" السالك/الطالب الصوفى من فهم أن الأفكار الشكلية السائدة فى الزمان والمكان ليست، بالضرورة، تلك التى تحوز أوسع رقعة من الحقيقة الصادقة. فالناس الذين يعتقدون، على سبيل المثال، أنهم كوفئوا عما قدموه فى الماضى ولسوف يُكافأون عما يقدمونه فى المستقبل لا يُمكن أن يكونوا صوفيين. فمفهوم الزمن الصوفى هو علاقة متبادلة، واستمرار.

وتصوِّر الحكاية الكلاسيكية عن الحمَّام التركى كاريكاتوريا بأسلوبٍ يمكِّننا من التقاط لمحة من الفكرة:

زار "نصر الدين" حمامًا تركيا. ونظرًا لأنه كان يرتدى جلبابًا مهلهلاً ومرقعًا، فلقد عامله خدم الحمام معاملة ملؤها الشهامة: أعطوه "فوطة" قديمة و"بروة" صابون. وعند مغادرته ناول الخدم، لذهولهم، قطعة من الذهب. وفى اليوم التالى مباشرة عاد "نصر الدين" إلى الحمام، ولكنه كان يرتدى هذه المرة، ثيابًا فارهة، وكان أن حصل على أفضل خدمة ممكنة وأحسن رعاية يستطيعها خدم الحمام.

وعندما فرغ "نصر الدين" وهم بالرحيل نقد الخدم، هذه المرة، أصغر قطعة ممكنة من النحاس الأحمر. وقال:

- هذه نظير خدمتكم لى المرة السابقة أما القطعة الذهبية فنظير خدمتكم لى هذه المرة.

يؤدى ثقل التفكير-المنمط بالإضافة إلى الفجاجة الذهنية الواضحة، بالناس إلى محاولة الانخراط في سلك الباطنية بشروطهم هم الخاصة. ولعل من أول ما يتعلمه التلميذ هو أنه قد يحوز لمحة عما يحتاج إليه، وقد يتضح له أن بوسعه أن يحصل عليه عن طريق الدرس والعمل تحت إشراف معلِّم، ولكنه لا يستطيع أن يمضى إلى أبعد من ذلك فى وضع شروطه. وإليكم حكاية لـ "نصر الدين" تُستخدم فى شرح هذه الحقيقة:

أحضرت سيدة ابنها الصغير إلى مدرسة "الملا". وقالت:

- أرجوك أن تخيفه قليلاً، لأنه خرج عن طوعى.

فما كان من "نصر الدين" إلا أن قلب مقلتيه نحوها وشرع ينفخ ويزفر ويدور حول نفسه ويقفز إلى أعلى ثم إلى أسفل ويضرب بقبضته على المائدة حتى سقطت السيدة مغشياً عليها من الرعب، ثم اندفع "نصر الدين" خارجاً من الحجرة.

وعندما عاد، كانت المرأة قد استردت وعيها وقالت له:

- لقد طلبتَ منك أن تُخيف الصبى، دونى!

فرد "الملا":

- ليس عند الخطر خواطر. لقد أخفت حتى نفسى، كما رأيت، فعندما يهدد الخطر، فإنه يهدد الجميع دون تمييز وبدرجة متساوية.

وعلى نفس المنوال لا يستطيع المعلم الصوفى أن يُعطى تلميذه كمية محدودة من الصوفية. فالصوفية هى الكل، وتحمل فى طياتها إيماءات على الاكتمال، وليس أجزاء من الوعى الذى قد يستخدمه غير المستنير فى عملياته الخاصة وقد يتطلب "التركيز".

يوجِّه "نصر الدين" كثيراً من التهكم إلى المستهترين، الذين يأملون أن يتعلموا وأن "يهبشوا" بعض الأسرار العميقة للحياة، دون أن يدفعوا لذلك ثمناً.

أشرفت إحدى السفن على الغرق، ونزل الركاب على ركبهم يتضرعون ويندمون، ويقطعون على أنفسهم العهود أن يكفِّروا عما قدمت أيديهم لو نجوا بجلدهم. ولم يكن هناك سوى "نصر الدين" الذى ظل واقفاً لا يُحرك ساكناً.

وعلى حين غرة، ووسط الذعر الذى استبد بالجميع قفز "نصر الدين" عاليًا وصاح:

- اثبتوا فى أماكنكم الآن، يا أصدقاء! لا تغيّروا أوضاعكم، لا تكونوا سفهاء. أظن أننى أرى البر.

يطرق "نصر الدين" على الفكرة الأساسية: لا يُمكن للتجربة الباطنية والإشراق أن يأتيا خلال إعادة ترتيب الأفكار المألوفة، ولكن خلال الاعتراف بمحدودية التفكير العادى الذى لا يخدم سوى الأغراض الدنيوية. وإذا أقدم على ذلك، فهو يتجاوز كل الأشكال المعروفة من التعليم.

ذات يوم دخل إلى مقهى وأعلن:

- القمر أشد نفعًا من الشمس.

فسأله أحدهم:

- ولكن لماذا؟

فرد عليه:

- لأن حاجتنا إلى الضوء فى ظلام الليل أشد!

لا يتأتى قهر "النفس الأمارة" - وهو ما يُعد أحد الأهداف التى يهدف إلى تحقيقها الصوفى فى صراعه الطويل - بمجرد لجم المرء لشهواته. ولكن ذلك يتحقق خلال ترويض الوعى الجامح الذى يعتقد أن بوسعه أن يأخذ ما يريد من أى شىء، بما فى ذلك "الباطنية" ويطوعها لاستعماله. والميل نحو استخدام المواد التى تتوفر من أى مصدر كان للفائدة الشخصية مفهوم فى عالم ناقص الاكتمال للحياة العادية، ولكننا لا نستطيع أن نحمله بعيداً إلى عالم أكبر من التحقق الحقيقى.

فى حكاية الطائر السارق، يعود "نصر الدين" إلى بيته حاملاً قطعة "كبدة" ووصفة لعمل فطيرة الكبدة، وفجأة ينقض طائر جارح لعله حدأة، من أجواز الفضاء كى يخطف "الكبدة" من يده. وخلال تحليقه عاليًا صاح "نصر الدين" خلفه:

– أيها الطائر الأحمق، ربما تكون قد سعدت بخطفك "الكبدة"، ولكن ماذا ستصنع بها دون الوصفة التي في جيبي؟

من وجهة نظر الطائر، "الكبدة" بطبيعة الحال كافية لتلبية احتياجاته. وقد تكون النتيجة طائراً شبعاناً، ولكنه لا يأخذ إلا ما يظن أنه بحاجة إليه، وليس ما يُمكن أن يحتاج إليه.

ولما كان الصوفي لا يقابل بالفهم من جانب الآخرين، فإنهم سوف يسعون جاهدين في سبيل جعله يمتثل لتضورهم عما يكون عليه الصواب، و في حكاية أخرى لـ "نصر الدين" عن الطيور (و قد ظهرت هي الأخرى في تحفة "جلال الدين الرومي" الشعرية المعروفة باسم "المثنوي"): يعثر "الملا" على صقر الملك جاثماً على عتبة شباكه فيقبض عليه. ولم يكن "نصر الدين" قد رأى في حياته مثل هذه "الحمامة" الغريبة من قبل؛ فسوى له منقاره الأرستقراطي المعقوف، وشذّب له مخالبه قبل أن يُطلق سراحه، وهو يقول: الآن أصبحت أكثر شبهاً بالطيور. ولعل أحدهم أهمل أمرك.

قد يكون للتقسيم المصطنع في الحياة العامة بين الفكر والعمل، ضرورة في التعاملات البشرية العادية، إلاَّ أن الصوفية لا تعرف له مكاناً في نسقها. ويرسِّخ "نصر الدين" هذه الفكرة في الأذهان كضرورة لفهم الحياة ككل. "السكر الذي يذوب في اللبن يتخلل كل اللبن في الكوب".

كان "نصر الدين" [=جحا] يسير مع أحد أصدقائه في طريقٍ مترب عندما استبد بهما العطش. فدخلا إحدى "القهاوي" ولكنهما لم يجدا معهما إلا ما يكفي لشراء كوبٍ من اللبن وحسب. وقال الصديق لـ "نصر الدين":

– اشرب نصيبك، وهو نصف الكوب أولاً، فإن معي قطعة من السكر سوف أضيفها إلى نصيبي.

فقال "الملا":

– ضعه الآن يا صديق حتى نتقاسمه سويا.

- لا، القطعة التى معى لا تكفى لتحلية كل الكوب.

وهنا توجه "نصر الدين" إلى المطبخ وعاد بملاحة وقال:

- خبر سار يا صديق، سوف أتناول نصيبى مملحًا، وهنا ملح يكفى كل الكوب.

مع أننا تعودنا فى العالم العملى، والمصطنع فى نفس الوقت، أن نفترض باستمرار "أن الأشياء الأولى تأتى أولاً" ولا بد من التدرج من "الألف" إلى "الياء" فى كل شىء، فإن هذا الافتراض لا يصلح فى عالم ميتافيزيقى مختلف التوجه. ولسوف يتعلَّم السالك/الطالب الصوفى، فى نفس الوقت أشياء مختلفة كل منها على مستواه الخاص من الإدراك والاحتمال. وهذا هو فرق آخر بين الصوفية وسواها من الأنساق التى تستند إلى الافتراض بأن التلميذ يتعيَّن عليه أن يتعلَّم شيئًا واحدًا فى الوقت الواحد.

ويُعلِّق أحد المعلمين الدراويش على هذه العلاقة المتعددة الجوانب لـ "نصر الدين" بـ "السالك/الطالب". والحكاية التى يرويها أشبه بالخوخة، فهى تملك جمالها وفائدتها الغذائية وأعماقها الخفية: النواة.

قد يضحك شخص تحرك عواطفه المظاهر البرانية، للنكتة، أو يتوقف أمام الجمال. ولكن هذا لا يتأتى إلا كما لو أن شخصًا ما قد منحك هذه الخوخة. فكل ما يستوعبه المرء منها هو الشكل واللون وربما الرائحة الزكية والملمس.

- "تستطيع أن تأكل الخوخة وأن تذوق بهجة أكبر: تفهم أعماقها. والخوخة تسهم فى تغذيتك، وتصبح بالتالى جزءًا منك. وتستطيع أن تقذف بالنواة بعيدًا، أو تكسرها كى تجد بداخلها لبا لذيذ الطعم. وهذا هو العمق الخفى. فالخوخة تملك لونها وحجمها وشكلها وعمقها وطعمها ووظيفتها. كما تستطيع أن تجمع نويات الخوخ وتشعل بها نارًا. وحتى لو لم تكن للوقود فائدة أخرى، فإن الجزء المأكول كان قد أصبح جزءًا منك."

وحالما يحوز السالك/الطالب درجة معينة من الاستبصار فى مجريات الوجود الحقيقية، فإنه يتوقف عن طرح الأسئلة التى بدت يومًا ما متصلة بصفة ضرورية بمجمل الصورة. أضف إلى ذلك، أنه يرى أن الوضع يمكن أن يتغيَّر خلال الأحداث التى تبدو على السطح كأنها منقطعة الصلة بالأمر. وتوضِّح حكاية البطانية ذلك:

استيقظ "نصر الدين" هو وزوجته ذات ليلة فسمعا رجلين يتعاركان تحت شباكهما. وكان أن أرسلت زوجها إلى الخارج كى يستطلع الأمر. فما كان منه إلاّ أن لف بطانيته حول كتفيه ونزل من الدور الثانى. وفى اللحظة التى اقترب فيها من الرجلين، خطف أحدهما البطانية اليتيمة التى يملكها "الملا"، وهرب الرجلان معًا.

وعندما عاد إلى حجرة النوم سألته زوجته:

– ماذا كان موضوع العراك يا عزيزى "الملا"؟

– يبدو أنهما كانا يتعاركان حول بطانيتى، فبمجرد أن وضعا أيديهما عليها أطلقا سيقانهما للريح.

توجَّه أحد الجيران إلى "الملا" كى يستعير منه حماره. فقال له:

– الحمار ليس موجودًا فى البيت فلقد استعاره أحدهم.

وفى هذه اللحظة أرسل الحمار نهيقه عاليًا، فى مكانٍ ما داخل الحظيرة. فقال الجار:

– ولكننى أسمع نهيقه فى حظيرتك.

فما كان من "نصر الدين" إلاّ أن رد:

– هل تكذِّبنى وتصدِّق الحمار؟

تمكِّن تجربة تحمل مثل هذه الأبعاد الصوفىَّ من تحاشى الأنانية واللجوء إلى الميكانيكية العقلية: أى ذلك النوع من التفكير الذى يفرض الحبس على جزءٍ من الذهن. وخلال قيام "الملا" بأداء دور شخص نموذجى للحظة واحدة، فإنه يقرِّب هذه النقطة إلى أذهاننا:

جاء فلاح خشن إلى "الملا" وقال له:

– ثورك نطح بقرتى، فهل يحق لى أن أطالبك بتعويض عن ذلك؟

فرد عليه "الملا" من فوره:

– لا، فالثور بهيم والبهائم ليست مسئولة عن تصرفاتها.

إلاَّ أن القروى الماكر رد:

– أسف لقد أخطأت القول، فما جرى هو العكس، وكنت أقصد أن أقول إن بقرتك هى التى نطحها ثورى، ولكن الوضع لا يزال كما هو عليه.

وهنا قال "نصر الدين":

– آه، دعنى أنظر فى مراجعى القانونية كى أرى ما إذا كانت هناك سابقة فى هذا الصدد.

نظراً لأن مجمل الفكر البشرى الذهنى يُعبِّر عنه بعبارات التعليل البرانى، فإن "نصر الدين" يعود المرة تلو الأخرى، بصفته معلِّمًا صوفيا إلى تعرية الزيف والتقييم العادى. والمحاولات الرامية إلى "ترجيم" التجربة الباطنية نفسها سواء بالقول أو بالكتابة لم تصادف نجاحًا؛ وذلك لأن "الذين يعرفونها لا يحتاجون إليها، وأولئك الذين يجهلونها لن يتوصلوا إلى معرفتها دون قنطرة عبور". ويستخدم المعلمون حكايتين على جانبٍ ما من الأهمية فى غالب الأحيان بالاقتران مع التعاليم الصوفية فى سبيل تحضير الذهن لاستقبال تجارب تقع خارج نطاق الأنماط المعتادة من التفكير.

فى الحكاية الأولى يزور أحد المرشحين للتلمذ "الملا". ويصل صاحبنا، بعد كثير من المعاناة إلى الكوخ الذى يجلس فيه "الملا" على جانب الجبل. ولما كان القادم الجديد يدرك جيدًا أن كل حركة واحدة تصدر عن الصوفى الذى بلغ مرحلة الإشراق تنطوى على معناها، فلقد سأل "الملا" عن السبب الذى يجعله ينفخ فى يديه فرد عليه: "كى أدفئ نفسى فى هذا الجو القارس بطبيعة الحال."

وبعد ذلك بوقتٍ قصير صب "نصر الدين" طاستين من الشربة، وأخذ ينفخ فى طاسته، فسأله التلميذ:

- ولماذا تنفخ الآن يا سيدى؟

فقال المعلّم:

- كى أبردها بطبيعة الحال.

وعند هذه النقطة ترك التلميذ "نصر الدين"، فلم يعد قادراً على وضع ثقته فى شخص يلجأ إلى نفس العمل كى يصل إلى نتيجتين مختلفتين: التدفئة والتبريد.

لا يجوز لنا أن نفحص شيئًا ما باستخدامه هو ذاته: الذهن بواسطة الذهن، والخلق كما يبدو كيانًا مخلوقًا، ولكنه غير متطور. وقد يصلح، مع ذلك، تنظير يعتمد على مثل هذه الوسائل الذاتية فى المدى القصير، أو فى أغراض معينة. ومع ذلك فبالنسبة إلى الصوفى مثل هذه النظريات لا تمثّل الحقيقة. ولكنه فى الوقت الذى يعجز فيه، كما هو واضح بما لا مزيد عليه، عن توفير بديل آخر خلال الكلمات وحدها، ففى طوعه أن يكبِّر على نحوٍ كاريكاتورى العملية حتى يكشف أعماقها. ومتى فعل ذلك يكون الباب قد أصبح مفتوحاً أمام البحث عن نسقٍ بديل من تقييم تلازم الظواهر، الواحدة مع الأخرى.

يقول "نصر الدين" لزوجته:

- أنا أزداد حيرة كل يومٍ أمام الطريقة الفعالة التى جرى بها تنظيم هذا العالم لمصلحة الإنسان بصفة عامة.

- ماذا تعنى على وجه التحديد؟

- خذى الجمال على سبيل المثال، ما هو فى رأيك السبب فى أنها غير مزوَّدة بأجنحة؟

- ليس عندى أى فكرة؟

- حسنًا إذن تخيلى، لو كان للجمال أجنحة، لكانت قد طارت وحطت على أسطح المنازل وقضت على ما نتمتع به من سلام الآن بالتمخطر فوقنا وإلقاء بعرها فوق رءوسنا.

ويتركز دور المعلم الصوفى فى حكاية "نصر الدين" المشهورة حول الموعظة. فهى تكشف(ضمن ما تكشف من أشياء أخرى مثل كل حكايات "الملا") أن المرء لا يستطيع أن يعلم أبداً الجهلاء-الجهلاء أى الذين لا يفقهون شيئًا بالمرة. وعلاوة على ذلك فالذين يعرفون لا يحتاجون إلى التعليم. وفى نهاية المطاف إذا كان هناك بعض الأشخاص المستنيرين فى مجتمعٍ ما، فلا تُوجد حاجة عند هذا المجتمع إلى معلِّم جديد.

دعا أحدهم "نصر الدين" لإلقاء خطبة فى سكان إحدى القرى القريبة. فصعد إلى المنبر وقال:

- أيها الناس هل تعرفون ما الذى سأقوله لكم؟

فصاح بعض المشاغبين، فى مسعاهم إلى تسلية أنفسهم:

- لا!

فقال "الملا" باعتزاز:

- فى هذه الحالة، سوف أمتنع عن محاولة تعليم أمثالكم من الجهلة.

وفى الأسبوع التالى، وبعد أن حصل كبار القوم على وعد من المشاغبين بأنهم لن يكرروا ملاحظاتهم، غلبوا "نصر الدين" على نفسه وأقنعوه بأن يخطب فيهم.

ومرة أخرى بدأ:

- أيها الناس هل تعرفون ما الذى سأقوله لكم؟

وكان أن همهم بعضهم، وهم غير واثقين بكيفية الرد الصحيح، لأنه كان يحدق فيهم بشراسة ظاهرة:

- نعم.

فما كان من "نصر الدين" إلا أن رد بغضب زائد:

- فى هذه الحالة لا أرى ما يدعونى إلى قول المزيد لكم.

وغادر المطرح.

وفى المرة الثالثة وعندما توجه إليه وفد مخصوص مرة أخرى كى يتوسَّل إليه أن يبذل محاولة أخرى، صعد إلى المنبر وخاطب الناس المجتمعين على هذا النحو:

- أيها الناس! هل تعرفون ما سوف أقوله لكم؟

ولما بدا أنه يصر على تلقى جواب عن سؤاله، فلقد صاح القرويون:

- بعضنا يعرف وبعضنا الآخر لا يعرف.

فقال لهم "نصر الدين" وهو ينسحب:

- فليقل الذين يعرفون للذين لا يعرفون!

فى الصوفية لا يستطيع المرء أن يبدأ "العمل" من نقطة محددة سلفًا، إذ يتعيَّن أن يتمكَّن المعلم من توجيه كل مرشح للسير فى طريق الإشراق بالأسلوب الذى يتناسب معه. اقترب شاب ذات مرة من "نصر الدين" وسأله عن الوقت الذى يحتاجه كى يُصبح صوفيا.

فما كان منه إلاَّ أن أخذ الشاب إلى القرية وقال:

- قبل أن أرد على سؤالك، أريد منك أن تأتى معى فى زيارة قطب من أقطاب الموسيقى كى نأخذ رأيه فى تعلُّم العزف على العود.

وأمام بيت الموسيقار سأل "نصر الدين" عن الأجرة المطلوبة.

- ثلاث قطع من الفضة للشهر الأول. وبعد ذلك قطعة واحدة من الفضة عن كل شهر.

فصاح "الملا":

- رائع! سوف أعود بعد الشهر الأول!

لا تُعد الحاسة السادسة، التى يكتسبها الصوفيون، ويفترض المنظِّرون أنها حاسة البصيرة المتكاملة، لكل المعرفة شبه المقدسة من هذا النوع، فعلى غرار كل الحواس

الأخرى لا تستطيع هذه الحاسة أن تتجاوز حدودها. وليس من وظيفتها أن تجعل الإنسان المتكامل كامل-الحكمة، بل تمكّنه من الارتفاع إلى مستوى إدراك أكبر وحياة أشمل. فلا يعانى بعد ذلك من هواجس الشك والنقص، تلك الهواجس التى يألفها العاديون من الناس. ويُمكننا أن نحمل حكاية الأولاد والشجرة لتوصيل هذا المعنى:

أراد عدد من الأولاد أن يخطفوا خف (=مداس) "نصر الدين".

وبينما رأوه قادمًا من بعيد عبر الطريق تحلقوا حوله وقالوا له:

- يا "ملا" لا أحد يستطيع تسلُّق هذه الشجرة!

فرد عليهم:

- ولم لا يستطيعها أحد؟! سوف أريكم كيف يحدث ذلك وعندئذٍ سوف يكون فى وسع أى منكم أن يتسلَّقها.

وقبل أن يترك خفه تحت الشجرة تمهيدًا للصعود، حذره هاتف، فما كان منه إلا أن دس الخف أو المداس فى حزامه قبل الصعود.

أسقط فى أيدى الأولاد. وما كان من أحدهم إلاَّ أن صاح فيه:

- لماذا تأخذ خفك معك فوق الشجرة؟

فرد "الملا":

- طالما أن هذه الشجرة لم يصعدها أحد من قبل، فمن يدرينى ألاَّ يُوجد طريق أعلاها!

وهكذا فعندما يستخدم الصوفى حدسه، فليس فى طوعه أن يفسِّر تصرفاته بشكلٍ مقبول، على الأقل ظاهريا.

تُعطى أيضًا الحاسة السادسة صاحب "البركة" الوسيلة التى تمكنه فى الظاهر، من تخليق أحداث معينة. وتأتى هذه القدرة إلى الصوفى عن طريق آخر بخلاف اللجوء إلى التعليل الشكلى:

قال "الملا" ذات مرة لرجل تعرض لحادث سرقة:

– ربنا يعوِّض!

فرد الرجل:

– لست أرى كيف يُمكن ذلك؟

فما كان من "الملا"[=جحا] إلاَّ أن أخذه إلى جامعٍ قريب وطلب منه أن ينتظر فى أحد الأركان. وعندئذٍ شرع "الملا" فى البكاء والولولة داعيًا "الذات العلية" أن تعيد إلى الرجل العشرين قطعة من الفضة التى سُرقت منه. وأخذ يعلو بالجلبة التى أحدثها حتى جمع الحاضرون من بعضهم البعض هذا المبلغ وسلَّموه له.

وهنا قال "الملا":

– قد لا نفهم الطريقة التى يسير وفقها هذا العالم، ولكن ربما ندرك ما الذى يُمكن أن يحدث فى بيت الله!

تُعد المشاركة فى عمل الواقع، أمرًا مختلفًا غاية الاختلاف عن التمديدات الذهنية للحقيقة المرصودة. وتدليلاً على صحة هذا القول، أخذ "نصر الدين" أشد الثيران بطئًا للمشاركة بها فى سباق للخيول، يقبل كل المتسابقين من أى نوع.

ضحك الجميع، فمن المعروف على نطاقٍ واسع أن أى ثور لا يستطيع أن يجرى بأى سرعة كانت.

ولكن "نصر الدين" قال:

– هذا كلام فارغ! فلسوف يجرى ثورى بسرعة كبيرة حقا، طالما سنحت له الفرصة لذلك. ما بالكم! لقد فاتكم أن تروا كيف كان يجرى عندما كان عجلاً صغيراً. والآن، مع أنه يفتقر إلى كل خبرة، ولم تسنح له فرصة للجرى، وها هو قد أصبح يافعًا، فلماذا لا يجرى حتى أسرع؟

تقاوم هذه الحكاية إلى جانب أشياء أخرى الاعتقاد بأن مجرد أن يكبر الشيء – أو الشخص – يكون بالضرورة أفضل من الأصغر. أما الصوفية، بصفتها نشاطًا واعيًا وحيا، فليست مرتبطة بالتقاليد الماضية أو الضيقة الأفق. فكل صوفى يعيش بيننا اليوم يمثّل كل صوفى عاش فى الماضى، أو حتى الذى سوف يعيش فى المستقبل، فهذا وذاك يحوز نفس الكمية من "البركة"، والتقاليد الخالدة لا تزيد شاعريتها إذ إنها تظل ثابتة على ما هى عليه.

ويشير بعدٌ أعمق لهذه الحكاية إلى أن (العجل) قد يتطوّر إلى كيانٍ آخر يحمل وظيفة ظاهرة الاختلاف (العجل البقرى) عما كان المرء ليفترض له. وعقارب الساعة لا يُمكن أن تعود إلى الوراء. وأولئك الذين يعتمدون على نظرية تأملية لا يستطيعون الاعتماد على الصوفية.

وينتج عن افتقار النوع البشرى إلى ملكة الحدس بصفة عامة وضعًا يكاد يكون ميئوسًا منه، وكثير من حكايات "نصر الدين" [=جحا] تؤكد هذا المعنى.

يلعب "نصر الدين" دور الدرويش العادى فى حكاية "شوال" الأرز. ذات يوم وقع خلاف بينه وبين رئيس دير كان يقيم فيه. وبعد ذلك بوقت قصير، اختفى "شوال" من الأرز. فما كان من هذا الرئيس إلاَّ أن أمر الجميع بالاصطفاف فى الفناء. ثم قال إن الذى سرق "شوال" الأرز لا تزال بعض حبات الأرز عالقة فى لحيته.

وهنا طرأ على ذهن اللص سارق الأرز أن هذه حيلة قديمة حتى يحمله على تحسس لحيته، فوقف لا يحرك ساكنًا.

أما "نصر الدين" فلقد جال بخاطره أن رئيس الدير مصممٌ على الانتقام منه، ولا بد أن يكون قد غرس بعض الأرز فى لحيته. وحاول بالتالى أن ينفضها بطريقة مستترة قدر ما يستطيع.

وبينما كان "الملا" يُمشّط لحيته بأصابعه، تبيّن له أن الجميع ينظرون إليه. فقال:

– كنت أعرف أن قدمى سوف تقع فى فخه إن عاجلاً وإن آجلاً.

ما يأخذه الناس أحيانًا كـ "تخمينات صائبة" ليست فى الغالب الأعم سوى وساوس وخيالات.

لا تُعد روح الشك فى الأمور الميتافيزيقية مقصورة بأى حال من الأحوال على الغرب. ففى الشرق أيضًا يعرف الناس الشعور بأن تشرُّب المبادئ التى تدعو إليها المدرسة الباطنية سوف يحرمهم من استقلالهم الذاتى، وإن لم تفعل فلسوف تُؤدى بهم إلى فقدان شىء أو آخر. أمثال هؤلاء الناس يُقابلون، بصفة عامة، بالتجاهل من جانب الصوفيين، وذلك لأنهم لم يصلوا بعد إلى المرحلة التى يتحققون عندها من أنهم أسرى بالفعل لطغيانٍ أسوأ بما لا يُقاس(هو طغيان "الوغد القديم") من أى شىء قد يُدبِّر لهم فى إطار المدرسة الصوفية. وهناك نكتة بليغة لـ "نصر الدين"، تشير إلى الأمر بوضوح:

همست زوجة "المللا" ذات ليلة فى أذنه: أسمع لصا فى الدور الأول.

فرد "نصر الدين":

– ولا كلمة! فليس عندنا ما يسرقه أحد. وقد يصادفنا الحظ ويترك لنا شيئًا قبل أن يرحل.

فلقد دأب "نصر الدين" على أن يترك شيئًا وراءه عندما يسطو على منازل الفقراء ويجدها خالية، لو أن قاطنيها تحققوا جيدًا من الأمر.

ففى الصوفية، تكتسب الوسائل العملية فى التعليم أهميتها الرئيسية، وهذا راجعٌ من جانب إلى أن الصوفية مهمة نشطة، ومن جانبٍ آخر إلى أن الناس، مع أنهم يعترفون بالحقائق اعترافًا شفويا أى من طرف لسانهم [=برو عتب] عندما تُلقى على أسماعهم، فإن جوهر الحقيقة لا يشق طريقه فى المعتاد أبعد من ملكتهم التى تفتقر إلى الترابط أو الاتساق.

بينما كان "نصر الدين" يرمم سطح بيته ذات يوم ناداه شخص ما طالبًا منه أن ينزل إليه فى عرض الشارع. فما كان من "نصر الدين" إلا أن استجاب وسأله عما يريد، فقال:

– بعض النقود.

– لماذا لم تقل لى ذلك وأنا على السطح؟

– إننى أخجل أن أشحذ(أشحت).

– اصعد معى إلى السطح.

وعندما بلغا السطح انخرط "نصر الدين" من فوره فى تركيب البلاط مرة أخرى. كح الرجل فى يده، فما كان من "نصر الدين" إلا أن قال، دون أن يرفع عينيه إليه:

– ليس عندى نقود أسلِّفها لك.

– كان بوسعك أن تقول لى ذلك دون أن تجعلنى أصعد معك إلى هنا.

– إذن، كيف كنت ستعوضنى عن إنزالك لى من على السطح إلى الشارع؟

كثيرة كثرة فائقة هى الأشياء التى تتضح للصوفى فى نفس اللحظة، مما لا يستطيع الشخص المتوسط أن يصل إلى إدراكها. وهناك"ألليجوريا[=قصة رمزية] يستخدمها الكثيرون فى شرح بعض الأعمال المحيِّرة التى تصدر عن المتأهلين من الصوفيين، وهى الأعمال التى تعتمد على القوى الفوق-حسية. وهذه الأعمال بالنسبة إلى الصوفى ليست أكثر إعجازاً من أى أعمال تعتمد على الحواس العادية بالنسبة إلى العوام. أما كيف تعمل على وجه التحديد فليس فى وسعنا أن نصفه، ولكننا نستطيع أن نسوق قياساً متناظراً إلى هذا الحد أو ذاك:

قال "الملا" عندما اتهمه أحدهم بأنه ينعس فى قاعة إحدى المحاكم:

– البشرية غارقة فى النوم. على أن نوم الحكيم يمنحه القوة أما يقظة الشخص العادى فليست مفيدةً على وجه التقريب لأحد.

انزعج الملك.

فى اليوم التالى، وبعد وجبة دسمة، استسلم "نصر الدين" للنوم. وطلب الملك حمله إلى الحجرة المجاورة. وقبيل رفع الستار عن البلاط، كان "نصر الدين" لا يزال يغط فى النوم، فحملوه مرة أخرى إلى قاعة العرش. وقال الملك:

– لقد غلبك النوم مرة أخرى.

– كنت مستيقظًا إلى الحد الذى أحتاج إليه.

– عال، قل لى إذن ماذا حدث خلال الفترة التى كنت فيها خارج القاعة.

فما كان من "نصر الدين" إلاَّ أن أعاد، لدهشة الجميع، الحكاية الطويلة والمشربكة [من فعلين هما: شبك+ربك] التى ألقاها الملك على المسامع.

– كيف نجحت فى ذلك يا "نصر الدين"؟

– الأمر غاية فى البساطة. استطعت أن أخمِّن من ملامح الملك أنه ينوى حكى تلك الحكاية القديمة مرة أخرى. وهذا هو السبب فى أننى نمت طوال مدة الحكى.

يظهر "نصر الدين" وزوجته فى الحكاية التالية كشخصين عاديين من غمار الناس، مجرد رجل وامرأته، ومع ذلك فهما يختلفان فى فهم كل منهما الآخر. وذلك راجع إلى أن التواصل بين البشر العاديين يسير بصورة خاطئة ويفتقر إلى النزاهة. أما التواصل بين الصوفيين فيجرى بطريقة مختلفة. وعلاوة على ذلك فلعل من الميئوس منه أن نحاول اعتماد التواصل العادى بما ينطوى عليه من فجاجة وافتقار إلى الأمانة فى الأغراض الباطنية. وفى أقل القليل نجد أن الصوفيين يلجأون إلى مختلف وسائل التواصل فى سبيل إنتاج أنساق إشارية مختلفة، عما هو سائد، غاية الاختلاف.

كانت زوجة "نصر الدين" غاضبة منه، ولذلك أحضرت إليه طبق الشوربة وهى تكاد تقترب من درجة الغليان، ولم تُلفت انتباهه إلى احتمال أن تلسعه.

ولكنها كانت جائعة هى الأخرى. وسرعان ما رفعت طبقها الملىء بالشوربة كى تجرع جرعة كبيرة منه، وهو الأمر الذى ملأ عينيها بدموع الألم، لكنها كتمت ألمها على أمل أن تلسع الشوربة "الملا"، هو الآخر.

إلا أن "نصر الدين" سأل:

- ماذا بك يا عزيزتى؟

ردت:

- لقد تذكرت والدتى المسكينة فلقد كانت "تموت" فى هذه الشوربة عندما كانت لا تزال على قيد الحياة.

شفط "نصر الدين" ملء فمه من طبق الشوربة اللاسعة الذى أمامه فتحدرت الدموع على خديه.

- هل تبكى يا "مللا"؟

- نعم أبكى والدتك المسكينة التى تركت شخصاً مثلك بين الأحياء.

إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر الواقع، وهى نفس وجهة النظر الصوفية، فإن أنساقًا ميتافيزيقية أخرى تحتوى على العديد من المثالب بعضها يستحق التأمل. ولكن ما يتعيَّن على الباطنى أن يقوله عن تجاربه، عندما ترتدى ثوب الكلمات، يحمل تشويهاً لا جدوى من ورائه بالتقريب بالنسبة للحقيقة المجردة. وبالإضافة إلى ذلك ففى طوع هذا التشويه أن يعود آخرون لتكراره بصورة مبررة على نحوٍ يكفى كى يبدو عميقًا، لكنه لا ينطوى فى حد ذاته على أى قيمة إشراقية أو تنويرية. فالصوفية أو الباطنية فى نظر الصوفى ليست مجرد الترحال إلى أى مكان لكسب بعض التنوير أو الاستنارة ثم محاولة التعبير عن جانبٍ أو أكثر منها. لكن الصوفية مهمة تصاحب كينونة المرء ذاتها وتهدف إلى إنتاج أو تخليق رابطة بين البشرية جمعاء بالإضافة إلى بعدٍ آخر للفهم. كل ذلك - إلى جانب أهدافٍ أخرى عديدة - يهدف إليها "المللا" بصورة متزامنة، الواحدة مع الأخرى فى الحكاية التالية:

عاد "المللا" إلى قريته من العاصمة الإمبراطورية فتجمَّع حواله القرويون كى يُنصتوا إلى ما سيُلقى على أسماعهم من مغامراتٍ خاضها هناك.

قال "نصر الدين":

- الآن كل ما أريد قوله، أن الملك تحدث معى.

طلعت شهقة اندهاش من الحاضرين. فها هو واحد منهم وقد خاطبه الملك شخصيا فى حقيقة الأمر. وكانت هذه "لقمة" سائغة تكفى كى يلوكها القرويون. فتفرقوا كى ينشروا الأخبار الرائعة فى كل مكان.

لكن الأقل صقلاً منهم تلكأوا كى يسألوا "الملا" عما قاله له الملك بالضبط:

- ما قاله الملك، وكان واضحاً تماماً، بحيث يستطيع أن يسمعه الجميع، وخلوا بالكم، هو: تنح بعيداً عن طريقى!

وكان الساذج أكثر من راضٍ. وانشرح صدره بالسرور. ألم يسمع الملك، بصرف النظر عن أى شىء آخر، يلقى بكلماته إليه، وألم تقع عيناه على الرجل الذى خاطبه جلالة الملك شخصيا؟

تتردد هذه الحكاية على نطاقٍ واسع ضمن حكايات "نصر الدين" (جحا) ومغزاها الواضح موجه ضد طالبى الشهرة. إلاَّ أن المعنى الصوفى على جانبٍ ملحوظ من الأهمية فى تحضير ذهن الدرويش لخوض تجارب أعمق بدلاً من تجارب سطحية من نوع هذه التجربة.

ولعله أكثر من شيِّق أن نلاحظ تأثير حكايات "نصر الدين" على الناس بشكلٍ عام. إذ نجد أن أولئك الذين يفضلون مشاعر الحياة العادية يتعلقون بمعناها الظاهر ويصرون على استقبالها بصفتها نكتاً. وهؤلاء يضمون أولئك الذين يكدسون ويقرأون الكتيبات الصغيرة التى تضم فكاهاتٍ أشد وضوحاً، ويفصحون عن ضجر ملحوظ عندما تُلقى على أسماعهم القصص الميتافزيقية أو "المقلقة".

ويرد "نصر الدين" على مثل هؤلاء الناس فى إحدى حكاياته المضحكة:

- يقولون إن نكتك تنطوى على معانٍ خفية يا "ملا"، فهل هذا صحيح؟

- لا ليس صحيحاً.

- ولم لا؟

- لأننى لم أقل الصدق فى حياتى، ولا حتى مرة.

قد يقول المرء العادى، بشعور بالعمق، إن كل الفكاهات جادة فى حقيقة الأمر، وإن كل نكتة تحمل فى طياتها رسالة على المستوى الفلسفى. ولكن نسق الرسائل هذا ليس نسق "نصر الدين". وقد يشير الكاتب الفكاهى الفظ، فيما يُفترض، من نوع الفيلسوف اليونانى إلى تناقضات فى أفكارنا وتصرفاتنا. ولكن حتى هذا ليس هو الدور الذى يتكفل به "نصر الدين"، وذلك لأن الأثر الشامل لأعمال "نصر الدين" أعمق. ولما كانت جميع حكايات "الملا" تحوز علاقة تستند إلى الترابط الواحدة مع الأخرى، إلى جانب ارتدائها شكلاً من أشكال الحقيقة التى ترد فى التعاليم الصوفية، فالدورة تُعد جزءاً من السياق الخاص بتطور الوعى الذى تنبت كل صلة له بالنتف التى تصدر عن الفكاهى العادى أو التهكمات المتقطعة للمفكر الشكلى.

فعندما نقرأ إحدى حكايات "نصر الدين" ونستوعبها، فإن شيئاً ما يحدث. والوعى بما يحدث وباستمراره هما الأهم بالنسبة إلى الصوفية.

وردا على السؤال الذى يقول: ترى ما هو المنهج الذى ينقص الصوفية؟ يقول "خوجه أنيس Khoja Anis": **دون الاستمرار لا وجود للصوفية، ودون الكينونة والصيرورة لا وجود للصوفية، ودون علاقة متبادلة لا وجود للصوفية."**

هذا النوع من الصدق يجرى نقله إلى حدٍ ما عن طريق الكلمات. ولكن الأفضل من ذلك أن تُنقل جزئيا عن طريق العمل المشترك للكلمات وردود فعل المستمع فى وقت واحد. غير أن التجربة الصوفية تجرى عن طريق آلية تبدأ عملها فى النقطة التى ترحل عندها الكلمات: نقطة العمل، "الشغل مع" قطب من الأقطاب.

ولم يغفل "نصر الدين" عن تصوير هذا الأمر فى حكايته "الصينية" المشهورة. وكان قد توجه إلى الصين حيث اجتمعت حوله دائرة من التلاميذ، الذين شرع فى

تحضيرهم للإشراق أو الاستنارة، وكان كل من يستشعر الإشراق والاستنارة يكف من فوره عن حضور دروسه التي يُلقيها.

وكان أن رحلت زمرة من أتباعه الأقل نضجًا من الراغبين في مزيد من الإشراق، معه من "فارس" إلى الصين لمواصلة دراستهم على يديه.

وبعد أن فرغ من درسه الأول استقبل تلاميذه القدامى. وكان أن سأله أحدهم:

– لماذا يا "مللا" تلقي دروسك عن كلماتٍ سرية نستطيع نحن (خلافًا للصينيين) أن نفهمها، مثل "نامي-دنام" namidanam وهيتشاألومنست hichmalumnist، والعباراتان تعنيان "أنا لا أعرف" و"لا أحد يعرف" على التوالي.

وهنا سأله "المللا":

– وماذا تريدني أن أفعل خلاف ذلك؟ أصرف الأمر عن ذهني؟

يستخدم الصوفيون مصطلحاتٍ فنية للتعبير عن معادلٍ تقريبي للأسرار التي تعتبر تجارب يتعذر نقلها في كلمات منطوقة. وإلى أن يصبح "السالك" مستعدًا لـ "قنص" التجربة، فإنه يكون محصنًا ضد ارتكاب ذلك الخطأ الذي يتمثَّل في محاولة فحصها ذهنيا عن طريق نفس تلك التكنيكات – الآليات. فالصوفية باعتبار أنها جاءت هي نفسها نتيجة للتخصص الواعي، اكتشفت أنه لا يوجد طريق مختصر إلى الاستنارة أو الإشراق. وليس معنى ذلك أن الاستنارة قد تأخذ وقتًا طويلاً حتى تتحقق. فالمعنى المقصود هنا هو وجوب أن يتمسَّك الصوفي بالسير في الدرب.

ويظهر "نصر الدين" في نادرة تحمل معنى البحث عن طريق مختصر إلى الاستنارة-الإشراق على هذا النحو:

كانَ الوقت في الصباح الباكر وكان الجو ربيعيا جميلاً عندما كان "المللا" عائدًا إلى البيت. وهنا حدَّث نفسه ألا ينبغي عليه أن يأخذ طريقًا مختصرًا خلال الغابة الجميلة المجاورة للطريق المترب الذي يسير فيه الآن؟

وقال متعجبًا لنفسه:

– هو يوم من الأيام، يوم من المساعى التى تسير فى أعقابها الحظوظ!

وألقى بنفسه فى أحضان الخضرة اليانعة.

وسرعان ما وجد نفسه راقدًا فى قاع حفرة معروشة على سبيل الإخفاء.

وهنا خطر على باله هذا الخاطر:

– لقد أحسنت حقا عندما أخذت هذا الطريق المختصر، فإذا كانت مثل هذه الحادثة لتحدث وسط مثل كل هذا الجمال، فأى كارثة كانت فى انتظارى دون جدال على مثل ذلك الطريق الوعر؟

وفى ظل ظروف مشابهة نوعًا ما، شوهد "الملا" وهو يفحص عشا فارغًا:

– ماذا تفعل يا "ملا"؟

– أبحث عن البيض.

– ليس هناك بيض فى عش يرجع إلى السنة الماضية.

فقال "الملا":

– لا تكن واثقًا بما تقول إلى هذا الحد، فلو كنت طائرًا وأردت أن تحمى بيضك، فهل ستبنى عشا جديدًا تحت أنظار الجميع؟

هذه إحدى حكايات "نصر الدين" التى يرد ذكرها فى رواية "دون كيشوت". والحقيقة التى تقول إن بوسعنا أن نقرأ هذه النادرة بطريقتين على الأقل، تردع المفكِّر الشكلى، ولكنها توفِّر الفرصة للدرويش كى يستوعب ثنائية الوجود الواقعى، وهو الأمر الذى يطمسه التفكير البشرى التقليدى. ومن هنا فما يشكِّل غرابتها للمفكر الذى يعتمد على الذهن يُصبح بمثابة مصدر قوتها بالنسبة إلى من يعتمد على الإدراك الحدسى.

يجرى الاتصال بين الصوفيين، فى بعض الأحيان، عن طريق الإشارات، كما يُمكن إجراء التواصل خلال مناهج، ليست مجهولة فحسب، بل قد تبدو ناقصة، أمام الذهن المبرمج بالطريقة المعتادة. وهذا لا يمنع، بطبيعة الحال، المفكر-النمطى من محاولة استخلاص المعانى مما يبدو هراء. وفى نهاية المطاف يتوصل إلى التفسير الخاطئ، مع أن هذا التفسير قد يصادف منه الرضى كل الرضى.

أوقف أحد الباطنيين "نصر الدين" فى عرض الشارع وأشار له إلى السماء. وكان يعني بذلك: "إن هناك حقا واحداً يبسط وحدانيته على الجميع."

وكان فى صحبة "نصر الدين" وقت ذاك أحد الدارسين، ممن يسعون وراء الأساس المنطقى الذى تستند إليه الصوفية. وكان أن حدّث هذا الدارس نفسه: هذا الشبح الغريب معتوه. ولسوف يتخذ "نصر الدين" بعض الاحتياطات ضده.

وبثقة كافية اندفع "الملا" يفتش فى مخلاته حتى أخرج منها حبلاً ملفوفًا على هيئة بكرة كبيرة. وهنا فكر الدارس: "رائع! سنستطيع الإمساك بهذا المجنون وتقييده إذا لجأ للعنف".

والحقيقة أن "نصر الدين" يقصد أن البشر العاديين يُحاولون الوصول إلى تلك "السماء" بوسائل غير مناسبة مثل هذا الحبل.

ضحك الرجل "المجنون" ومضى فى حال سبيله. وهنا صاح الدارس:

– حسنًا ما فعلت. لقد أنقذتنا نحن الاثنين.

وقد انبثق عن هذه الحكاية مثل فارسى يقول: "**إذا سألت عن السماء فلسوف يكون الحبل هو الرد عليك.**" ولكن رجال الدين وكبار المتعلمين غير الصوفيين الذين يكثرون من ترديد هذا المثل، غالبًا ما يستخدمونه بمعنى يتناقض مع معناه الأصلى.

يتعذر الإحاطة بالمعرفة دون بذل جهد دءوب، هذه حقيقة يندر من لا يقبل بها. إلاّ أن المناهج التى تدعو إلى الضحك وتُستخدم في بذل هذا الجهد، وغرابة أو عبثية

المجهود نفسه، تغلق الباب بصورة حاسمة فى وجه الذين يُحاولون نقل الأنساق المعرفية من مجال إلى مجال نسق آخر.

نصنع الزبادى بإضافة كمية صغيرة من زبادى جاهز إلى مكيال أكبر من اللبن. ويؤدى تفاعل مادة الـ "باسيليوس بجاريكوس" bacillus bugaricus فى الجزء المتخمر من الزبادى فى الوقت المناسب إلى تحوُّل كمية اللبن إلى كتلة من الزبادى الجديد.

ذات يوم وقع نظر بعض الأصدقاء على "الملا" وهو ساجدٌ على ركبتيه بجوار بركة صغيرة. ولما اقتربوا منه وجدوه يُضيف قليلاً من الزبادى إلى ماء البركة. فسأله أحدهم:

- ماذا تفعل يا "نصر الدين"؟

- أحاول صنع زبادى.

- الزبادى لا يُصنع بهذه الطريقة!

- نعم، أعرف ذلك، ولكن افترضوا أننى نجحت فى ذلك بهذه الطريقة!

بطبيعة الحال سوف يضحك الجميع على وجه التقريب من بلاهة "الملا" الجهول. بعض الناس يعتقدون أن كثيرًا من أشكال الفكاهة تنبع من درجة استمتاعهم بمعرفتهم أن المرء ليس ببلاهة الشخص الذى يضحكون منه. وملايين الناس الذين لا يُفكرون فى صنع الزبادى بالماء قد يُحاولون اختراق التفكيرالباطنى باستخدام أساليب عديمة القيمة تتساوى مع ما حاوله "نصر الدين" فى صنع الزبادى.

تمضى إحدى الحكايات شوطًا واسعًا نحو التفريق بين البحث الباطنى فى حد ذاته وبين الشكل الذى يستند إلى معايير أدنى سواء أكانت أخلاقية أم دينية شكليا:

يقولون إن حكيمًا صينيا قال لـ "نصر الدين":

- ينبغى على كل شخص أن يرى سلوكه فى نفس الضوء الذى يرى فيه سلوك الآخرين. ويتعيَّن عليك أن تدَّخر فى قلبك للآخرين ما تدَّخره لنفسك.

وليس معنى القول أن نشرح القاعدة الصينية الذهبية، مع أنها تحمل نفس الفكرة. فالحقيقة أن العبارة مقتبسة من فيلسوف الصين وحكيمها المشهور "كونفوشيوس" (ولد ٥٥١ ق.ع.م.).

رد "نصر الدين":

- "هذه ملاحظة مدهشة حقا لأى شخص يتوقف كى يتحقق من أن ما يريده المرء لنفسه من المرجح ألاَّ يكون مرغوبًا فى النهاية بنفس الدرجة لعدوه، ودع عنك صديقه. وما يجب عليه أن يدَّخره لنفسه ليس ما يريده لنفسه. فهو ما ينبغى أن يكون له، وما ينبغى كذلك للآخرين، وليس فى طوعنا أن نعرف ذلك إلاَّ عندما تُعرف الحقيقة الجوانية."

وتقول باقتضاب رواية أخرى لهذا الرد:

"أكل أحد الطيور عنبًا سامًا ولكن العنب لم يسبب له أى أذى. وذات يوم جمع بعض العنب لوجبته، وتنازل عن غذائه بإطعام العنب لصديقه الحصان".

ويُعلِّق قطبٌ آخر من أقطاب الصوفيين هو "أمينى السمرقندى" على هذا الموضوع، مثلما فعل "الرومى" قبله: "رغب رجل فى أن يقتله رجلٌ آخر. وبطبيعة الحال كانت هذه الرغبة موجَّهة كذلك لكل شخصٍ آخر، نظراً لأنه شخص "طيِّب". والرجل "الطيب" بطبيعة الحال هو ذلك الرجل الذى يريد للآخرين ما يريده لنفسه. والمشكلة الوحيدة التى تكتنف الأمر أن ما يريده هو فى الغالب آخر الأشياء التى يحتاجها."

عودٌ على بدء نجد إصرار الصوفية على الواقع الذى يلزم أن يسبق الأخلاق، لكنها ليست تلك الأخلاق التى ترسم أطرها بمعزلٍ عما حولها، ثم يزعمون أنها تنطوى على نوعٍ ما من الصحة الشاملة، وهو الأمر الذى تستطيع حتى النظرة العامة أن تكشف غيابه.

ليس فى وسع أحد أن يرى فى نوادر "نصر الدين"، بهذه المناسبة، نسقًا فلسفيا يهدف إلى إقناع الناس بإسقاط معتقداتهم واعتناق مبادئها. وليس هناك من يستطيع

التبشير بالصوفية بحكم بنيتها ذاتها. وهى لا تعتمد على تقويض الأنساق الأخرى فى سبيل طرح بديل أو نسقٍ أكثر إقناعًا. ونظراً لأن التعاليم الصوفية لا يُمكن التعبير عنها بالكلمات إلا بصفةٍ جزئيةٍ، فليس فى طوعها أن تخوض أى صراع ضد الأنساق الفلسفية بمصطلحات هذه الأنساق. ومحاولة الزج بالصوفية فى هذا الطريق ترقى إلى محاولة دفعها إلى التوافق مع ما هو زائف ومتكلِّف: وهذا رابع المستحيلات. فالميتافزيقا، بحكم عناصرها تستعصى على كل تعامل معها بهذه الطريقة. وبناء عليه فالصوفية تعتمد على التأثير المركب: "النشر" والانتشار. وحكايات "نصر الدين" تصلح فى تحضير المرشح لأن يكون صوفيا أو المستنير جزئيا. ولكن فى سبيل الوصول إلى درجة "النضوج" يصير لزامًا عليه - أى على ذلك المرشح - أن ينخرط فى شغلٍ عملى وأن يستفيد من التواجد الفعلى لأحد الأقطاب وغيره من الصوفيين الآخرين. ويشير المصطلح البليغ إلى أى شىء آخر: "**محاولة نقل قُبلة عن طريق مرسال**" حقا هى قبلة ولكنها ليست ما كان يرمى إليه القصد.

إذا كان للصوفية أن تُقبل باعتبارها المنهجية التى تستطيع تحذيرات الدعاة الدينيين أن تأخذ تعبيراتها الحقيقية منها، فكيف للمرشح الصوفى أن يجد مصدراً للتعليم، مما يتعيَّن على المعلم أن يستمد علمه من معينه؟

ليس فى وسع القطب الحقيقى أن يحول دون نمو وتطور المدارس الباطنية المفترضة، وهى تلك المدارس التى تقبل تلاميذ وتخلِّد النسخة المزيفة للتعاليم الإشراقية. والأقل من ذلك شأنًا، إذا كان لنا أن نرى الحقائق موضوعيا: هل يستطيع المبتدئ أن يميِّز بين مدرسة حقيقية وأخرى مزيَّفة. "**ليس فى طوعنا أن نعرف العملة المزيفة، إلا بوجود معيار آخر من نوع الذهب الخالص**". ولكن كيف يستطيع شخص لم يتلق تدريباً على التمييز بين الحقيقى والمزيف أن يقوم بالتمييز بينهما؟

يجد المبتدئ إنقاذه من الوقوع فى أسر البلادة الكاملة نتيجة لوجود قدرة، تُعد أثرًا من آثار الماضى، فى أعماقه، وهى التى تمكِّنه من الانفعال بـ "الذهب الحقيقى". ولسوف يكون فى طوع المعلِّم، خلال اعترافه بتلك المقدرة الفطرية، أن يستخدمها

كجهاز استقبال لإشاراته. وصحيح أن المراحل السابقة كانت تحتاج من المعلم أن يرتِّب الإشارات التى يُرسلها بمثل هذه الطريقة التى تسهِّل قابلية التقاطها من جانب المستقبِل غير الكفء وربما من جانب آلياته المشوَّهة. لكن تضافر العنصرين يوفر أساساً لترتيبٍ فعَّال.

وفى هذه المرحلة يولى المعلم الزمن أهمية عالية إلى حد كبير. وتركز حكايات عديدة لـ "نصر الدين"، إلى جانب قيمتها كمواد مسلية، على التوائم المبدئى الذى يبدو ناقصاً بين المعلم وما يُعلمه، وهو ما يستغرق الفترة التحضيرية:

حضر عدد من الطامحين إلى التتلمذ على يدى "نصر الدين" ذات يوم وطلبوا منه أن يُعطيهم محاضرة، فقال: "حسنًا اتبعونى إلى قاعة المحاضرات". وكان أن اصطفوا بأدب جم وراءه، ولكنهم لاحظوا أن "الملا" ركب حماره - "خِلف خلاف" - أى معطيًا ظهره لرأس الحمار، وسار الجميع. فى البداية سيطرت الحيرة على الشبان الصغار، وبعد قليل تذكروا أن الأعراف تقضى بألا يسألوا أى سؤالٍ حول أى "تصرف" يصدر عن المعلم. وأخيراً لم يعُد فى وسعهم أن يتحملوا سخرية عابرى السبيل من العوام أكثر مما فعلوا.

ولما استشعر "الملا" القلق الذى دب بينهم، توقف عن السير وحدَّق فيهم. فما كان من أشدهم جرأة إلا أن اقترب منه وقال:

- نحن لا نستوعب تماماً، يا "ملا"، السبب فى أنك تركب حمارك وجهاً لذيل.

- الأمر غاية فى البساطة، لعلكم تدركون، لو مشيتم أمامى فلسوف ينم ذلك عن عدم احترام لى، من ناحية أخرى، لو أعطيتكم ظهرى فلسوف يعنى ذلك عدم احترامى لكم. ولذلك فهذه الطريقة فى ركوب الحمار هى الحل الوسط الوحيد الممكن.

يغدو واضحاً بالنسبة لأىَ شخصٍ مشحون الإدراك وجود أكثر من بعدٍ واحد لهذه الحكاية وغيرها من حكايات "الملا". والتأثير الخالص لتجريب حكاية ما على مستويات متعددة فى نفس الوقت قادر على إيقاظ مقدرة الفهم الفطرية بطريقة شاملة وأكثر

موضوعية مما هو ممكن بالنسبة إلى الطريقة العاجزة والشاقة العادية من التفكير. فالصوفي على سبيل المثال، يرى فى هذه الحكاية فى ذات نفس الوقت عدداً من الرسائل والاتصالات مع النطاق الآخر للوجود الإنساني، وهو الأمر الذى لا يساعده فحسب في طريقه ولكنه يعطيه معلومات إيجابية. وعلى نطاق محدود يستطيع المفكر العادى أن يخوض تجربة (قياسًا مع الفارق Mutatis Mutandis) المنظورات المختلفة بدرسها بصورة منفصلة الواحدة عن الأخرى. وعلى سبيل المثال يستطيع "نصر الدين" أن يُراقب التلاميذ عن طريق الجلوس بالعكس (وشه مطرح قفاه)، دون أن يلقى بالاً لما يُمكن للناس أن يظنوا عنه، فى الوقت الذى لا يزال فيه التلاميذ غير المتطورين حساسين تجاه الرأى العام (و الجاهل). وقد يكون جالسًا بالعكس، ولكنه لا يزال ممتطيًا ظهراً بينما هم لا يزالون يسيرون على الأقدام. ويقرر "نصر الدين"، باختراقه التقاليد المعتادة مع المغامرة بتعريض نفسه للسخرية، أنه مختلفٌ عن الشخص المتوسِّط. ولما كان "الملا" قد طرق، إلى جانب ذلك، هذا الدرب من قبل، فليس بحاجة إلى وضع وجهه فى الاتجاه الأمامي أو النظر إلى أين هو ذاهب. وعودٌ على بدء، فى مثل هذا الوضع الذى يبدو غير مريح بالمقاييس المتوسطة، يكون فى طوعه أن يحافظ على توازنه. ومرة أخرى يكون بذلك قد علَّم عن طريق العمل، دون القول.

توفِّر مثل هذه الاعتبارات، بعد نقلها إلى المجال الميتافيزيقى، وتجريبها بصورة مشتركة، مجمل التأثير المتراكب حتى تاريخه لحكاية "نصر الدين" على تقدم الباطنية.

يلوح أمام أعيننا مكر "نصر الدين" الذى فرضته الحاجة إلى التسلل خلال "الشريكة" التى نظَّمها "الوغد القديم"، فى الحكاية تلو الحكاية. ويُعد ما يبدو عليه من جنون من بين خصائص الصوفى الذى قد تكون تصرفاته غير قابلة للتفسير، بل قد تبدو وكأنها صادرة عن معتوه لمن تقع عليها عيناه. وتراه يركِّز على التأكيد الصوفى بأن المرء لا يستطيع أن يأخذ إلا ما يدفع له ثمنًا. والمدفوع هنا قد يأخذ واحداً من أشكالٍ كثيرة من التضحيات: أفكار أثيرة، أموال، طرق مأثورة لصنع أشياء معينة. وهذه النقطة الأخيرة أساسية نظراً لأن السعى الصوفى إذا كانت المناطق المستخدمة فى الرحلة تحتلها بالفعل عناصر تمنع استكمالها.

ومع ذلك ففى النهاية يخرج "نصر الدين" سالمًا غانمًا، وهو الأمر الذى يشير إلى الحقيقة التى تقول إن الحرمان الذى تعرفه المراحل المبكرة للصوفية، وإن بدا أنه "دفع"، إلا أن المعنى الحقيقى أن "السالك" لا يدفع شيئًا بالمرة. فهو لا يدفع شيئًا، بمعنى أنه لا يدفع شيئًا يحمل قيمة نهائية.

يُعد موقف الصوفى تجاه المال موقفًا خاصا، وبعيدًا كل البعد عن الافتراض اللاهوتى أو الفلسفى التى ينطوى على ضحالة واضحة، بأن المال هو أس الشر، أو أن الإيمان يتعارض بطريقة ما مع المال.

ذات يوم طلب "نصر الدين" من أحد الأغنياء بعض المال:

– ماذا تنوى أن تفعل به؟

– أشترى فيلاً.

– الأفيال تحتاج إلى رعاية لا يقدر عليها سوى الأغنياء.

– أنا أطلب منك بعض المال وليس نصائح!

الصلة هنا قائمة مع حكاية "الفيل فى الظلام" . فـ "نصر الدين" يحتاج المال لـ"العمل". ولكن "نصر الدين" يتحقق من أن الرجل الغنى لا يستطيع أن يعيد تكييف أفكاره بحيث يرى الكيفية التى سينفق المال بها، فهو يحتاج إلى مشروع مقبولٍ ظاهريا من التمويل يُعرض أمامه. ويستخدم "نصر الدين" الكلمة الصوفية "الفيل" كى يركِّز على هذا الأمر.

"نصر الدين" فقير، وهى نفس الكلمة التى يستخدمها الصوفيون للدلالة على من ينتمى لعضوية طريقتهم. وعندما يحصل بالفعل على مال، فإنه يصنع ذلك خلال منهج، ويستخدمه بطريقة يعز على المفكر الشكلى لها فهمًا.

ذات يوم أخذت زوجة "الملا" توبخه على فقره. وقالت:

– لو كنت رجلاً متدينًا، لكنت قد طلبت فى صلاتك بعض المال من السماء، ولو كانت تلك مهنة لكنت قد تلقيت أجرًا عنها، مثلما يفعل أى شخص آخر يمتهن مهنة.

- حسنًا، سوف أفعل ذلك بالضبط.

وتوجه "نصر الدين" إلى إحدى الجنائن وصاح بأعلى صوته:

- يا رب! لقد أخلصت لك الخدمة فى بيتك [=أحد الجوامع] طوال كل تلك السنوات الماضية دون أى مكسب مالى. وزوجتى تقول إن الوقت قد حان كى أحصل على المقابل. فهل لى أن أطلب فورًا مائة قطعة من الذهب من ماهيتى المستحقة؟

فى هذه اللحظة كان هناك رجل بخيل يعُد دنانيره على سطح البيت المجاور. وما إن سمع "نصر الدين" يطالب السماء بأجره، حتى ظن أن بوسعه أن يهزأ به فرمى إليه بمائة دينار من الذهب الخالص. فقال "نصر الدين":

- أشكرك ربى!

وأسرع إلى بيته. ووضع الدنانير تحت عينى زوجته التى بهرتها المفاجأة السارة. فقالت:

- سامحنى. لم أكن أظن أنك ولى من الأولياء الصالحين، ولكننى أصبحت الآن متأكدة تمامًا من ذلك.

خلال اليوم أو اليومين التاليين شاهد الجار كل مظاهر الفخفخة تصل إلى بيت جاره "الملا"، و هنا بدأ يشعر بالقلق. فتوجه إلى بيت "نصر الدين". فإذا بـ"الملا":

- أعرف يا صاحبى أننى ولى. فماذا تريد؟

- أريد أن أستعيد أموالى فأنا الذى رميت لك بتلك الصرة من الدنانير وليست السماء.

- أليس من الجائز أن تكون أنت مجرد "الأداة" وحسب، إلا أن الذهب لم يأتِ نتيجة لطلبى إياه منك.

لم يستطع البخيل أن يتمالك نفسه. قال:

- لنذهب إلى القاضى على الفور، ولسوف يحكم بيننا بالعدل.

وافق "نصر الدين" وحالما خرجا سويا همس "نصر الدين" للبخيل:

- أنا أرتدى الهلاهيل. وإذا ظهرت بجوارك على هذا النحو أمام القاضى، فلربما يميل هذا الفرق بين مظهرينا بالمحكمة كى تنحاز إلى صفك.

زام البخيل وقال:

- حسنًا .. نتبادل الثياب.

ولم يكادا يخطوان بضع خطوات أخرى حتى قال "نصر الدين":

- أنت راكب بينما أنا أمشى على قدمى، وإذا ظهرنا هكذا أمام القاضى فقد يفكر فى الحكم لصالحك.

فرد البخيل:

- أعرف جيدا لصالح من سيأتى الحكم فى هذه القضية بصرف النظر عما يبدو عليه. اركب حصانى.

صعد "نصر الدين" على ظهر الحصان، فى الوقت الذى سار فيه البخيل على قدميه وراءه.

وعندما جاء دورهما للمثول أمام القاضى شرح له البخيل ما جرى. فما كان من القاضى إلاَّ أن سأل "الملا":

- وماذا تقول فى هذه التهمة؟

- هذا الرجل بخيل يا سيادة القاضى. كما أنه يعانى من الأوهام. وقد ركبه وهم بأنه أعطانى أموالاً. والحقيقة الصادقة أن المال يأتى من مصدر أعلى، وكل ما فى الأمر أن هذا الرجل "يتوهم" أنه هو الذى أعطانى المال.

- ولكن كيف تستطيع التدليل على ما تقول؟

- غاية فى البساطة، فهواجسه "تهيئ" له أن الأشياء التى تخص الآخرين إنما هى من ممتلكاته. ولك أن تسأله عن صاحب هذا الثوب الذى أرتديه الآن..

وتوقف "نصر الدين" وأشار إلى ردائه.

صاح البخيل:

- إنه ملكي.

فأضاف "نصر الدين":

- والآن اسأله حصان من، ذلك الحصان الذى دخلت هذه المحكمة وأنا أمتطيه.

صرخ المدعى:

- إنه حصانى.

وهنا قال القاضى:

- رُفضت الدعوى.

يرى الصوفيون فى المال عاملاً فعالاً فى العلاقة بين الناس، وبين الناس والمحيط الذى يعيشون فيه. ولما كان الإدراك العادى للحقيقة مصاباً بقصر النظر، فليس من المستغرب أن يكون الاستخدام الإنسانى العادى للمال محدوداً بنفس الدرجة. وتفسِّر لنا النادرة التى تدور حول الضفادع، فى مجموعة "نصر الدين" بعضاً من هذا المذاق الطيب.

شاهد أحد عابرى السبيل "نصر الدين"، وهو يُلقى نقوداً فى بركة ماء، فسأله عما يفعل. فقال:

- كنت أمتطى حمارى. وقد زلت قدمه وانجرف على جانب البركة، وأوشك أن يفقد توازنه ويسقط. وبدا ألا أمل هناك فى نجاتنا من الغرق. وفجأة بدأت الضفادع فى النقيق فى الماء، وهو الأمر الذى أخاف الحمار. فارتد قافزاً إلى الوراء وبالتالى تمكَّنا من النجاة، فألا ينبغى للضفادع أن تستفيد شيئاً من إنقاذها لحياتنا؟

بينما تُحمل هذه النادرة دليلا على بلاهة "نصر الدين"، إلاَّ أن المعانى الأعمق تشير إلى تصوراتٍ مباشرة لمواقف الصوفيين من المال. فالضفادع هنا تمثِّل البشر

الذين لا يستطيعون استخدام المال. و"نصر الدين" يُكافئهم امتثالاً للقاعدة التى تقول بأن العمل الحسن يتبعه عملٌ حسن كذلك. أما أن يأتى نقيق الضفادع عن طريق الصدفة، فهذا عامل آخر يحتاج إلى إمعان النظر. فمن زاوية واحدة على الأقل تكون الضفادع أقل جدارة باللوم من الناس العاديين. فلم يخطر على بالها يومًا فيما هو مرجح الظن بأنها قادرة على استعمال المال، سواء بطريقة صحيحة أو غير صحيحة. وتُستخدم هذه الحكاية أيضًا بمعنى "إلقاء اللآلئ للخنازير" فى الرد على من سأل أحد الصوفيين عن السبب فى امتناعه عن توفير معرفته وحكمته للجميع أفرادًا وجماعات، خصوصًا وأن الناس (مثل الضفادع) أظهروا له العطف، وما يظنون أنه تفهمٌ له.

فى سبيل فهم المظاهر الأوسع للفكر الصوفى، وكمقدمة ضرورية للتقدم على امتداد خطوط خارج نطاق عش العنكبوت الذى يلقيه "الوغد القديم" على البشرية، يتعيّن استيعاب الأبعاد التى يُزودنا بها "نصر الدين". وإذا كان "نصر الدين" أشبه بـ "صندوق صينى" بمقصورة داخل أخرى، فإنه على الأقل يوفّر نقطًا كثيرة وبسيطة للدخول إلى طريقة جديدة للتفكير. وأن يتآلف المرء مع تجربة "نصر الدين"، يعنى أن يكون قادرًا على فض مغاليق كثير من الأبواب فى نصوص محيرة بصورة أكبر وكذلك فى ممارسات الصوفيين.

ومع نمو مدركات المرء، تنمو أيضًا القدرة على امتصاص الغذاء من حكايات "نصر الدين". فهذه الحكايات تزود المبتدئ بما يسميه الصوفيون بـ "اللطمة": أى التأثير المحسوب الذى يُصنع بأسلوب خاص، ويحضّر الذهن للمهمة الصوفية.

وباعتبار أن "لطمة" نصر الدين" عبارة عن غذاء، فإنها تُسمى "جوزة هند". والتعبير مستمد من نادرة صوفية:

"قذف أحد القرود وكان جالسًا على قمة شجرة عالية، صوفيا جائعًا بـ "جوزة هند"، فخبطته فى ساقه. ولكن الصوفى التقطها وشرب ما فى قلبها من لبن وأكل لبها وصنع طاسة من محارتها."

بمعنى من المعانى، تحقق حكايات "نصر الدين" وظيفة اللطمة الحرفية التى تحدث فى واحدة من أشد حكاياته إحكامًا:

ناول "نصر الدين" صبيا إبريقًا وطلب منه أن يُحضر له بعض الماء من إحدى الآبار وأعطاه "صفعة" على أذنه وصاح فيه:

– إياك أن تكسر الإبريق!

فقال أحد المارة:

– كيف يحق لك أن تصفع شخصًا لم يرتكب أى خطأ؟

فرد عليه "نصر الدين":

– أعتقد أنك كنت تفضِّل أن أضربه بعد أن يكسر لى الإبريق، وأكون قد فقدت كلاً من الماء والإبريق. لكن صفعتى هذه ستجعل الصبى يصحو لما فى يديه لو كان نائمًا وبذلك أنقذ الماعون وما يحمله.

ولما كانت الصوفية عملاً شاملاً، فليس "السالك" وحده هو الذى يتعيَّن عليه أن يتعلم مثل الصبى. فالعمل كالإبريق والماء يملك قواعد خارج نطاق الوسائل الدنيوية التى تتيحها كل من الفنون والعلوم.

ليس فى وسع أحد أن ينطلق على درب الصوفية ما لم يكن حائزًا الاستعداد لذلك. وإذا حاول أن يفعل دونه، فإن إمكانيات الخطأ تكون عالية بالنسبة له إلى الحد الذى يحول دون اغتنامه فرصة جلب الماء دون كسر الإبريق.

وفى بعض الأحيان تُرتَّب حكايات "نصر الدين" على هيئة حكم، نختار منها النماذج التالية:

– إنها ليست فى الحقيقة كذلك.

– الصدق هو ما لن أتحدث به لأحد.

- لا أجيب عن كل الأسئلة ولكن عن تلك التى يسألها المتعالمون سرا لأنفسهم.

- إذا سمح حمارك لأحد أن يسرق معطفك، فاسرق بردعته.

- العينة هى العينة، ولكن ما من أحد ليرضى بشراء بيتى إذا أريته طوبة منه.

- طلب الناس أن يذوقوا خَلِّىَ المعتق، ولكنه لن يمكث فى الدن أربعين سنة لو كنت قد حققت لهم ما طلبوا، أليس كذلك؟

- توفيراً للمال تركت حمارى دون علف، ولكن المشروع لم يكتمل بسبب موته، ولقد نفق قبل أن يعتاد على عدم الأكل.

- يبيع الناس الببغاوات المتكلمة بأسعار خيالية. لكنهم لا يتوقفون لحظة كى يسألوا أنفسهم كم يُمكن أن تساوى، إذن، الببغاوات المفكرة.

# الفصل الخامس

## الشيخ "سعدى الشيرازى"

**من ينام بجوار الطريق سوف يفقد**

**إما قبعته أو رأسه.**

**«نظامى» ، «كنز الأسرار»**

يُعد الديوانان الشعريان اللذان كتبهما الشيخ "سعدى الشيرازى" (١١٨٤-١٢٩١) بعنوان "الجولستان" [=جنينة الزهور] و"البستان" عملين كلاسيكيين من الأعمال الصوفية التى توفِّر أساسًا أخلاقيا وروحيا لقراء الملايين فى الهند وإيران وباكستان وأفغانستان وآسيا الوسطى. وكان "الشيرازى" ذات يوم درويشًا جوّالاً، وأسره الفرنجة [=الصليبيون] وأجبروه على حفر الخنادق حتى أطلقوا سراحه نظير فدية من المال. وقد زار مراكز العلم فى أنحاء الشرق وكتب الشعر بالإضافة إلى أنواعٍ أخرى من الأدب، وهى الأعمال التى لم تتفوق عليها أى أعمالٍ أخرى. وكان "الشيرازى" قد تلقى تعليمه فى "بغداد" فى المدرسة العليا التى أسسها "نظام" Nizam صديق "عمر الخيَّام" والوزير فى بلاط الشاه. وكان منتميًا للطريقة النقشبندية، وهى طريقة صوفية. وكان على علاقة وطيدة بالشيخ "شهاب الدين السهروردى"، مؤسس "مدرسة السهروردى"، كما ارتبط أيضًا بعلاقة وثيقة مع "نجم الدين كبرى"، "عمود العصر" وأحد أعظم الصوفيين فى كل العصور.

يُعد تأثير "الشيرازى" على الآداب الأوروبية عظيمًا وغير منكور. ويُعتبر "الشيرازى" ضمن المجموعة الضيقة التى وفَّرت كتاباتها مادة لـ Gesta Romanorum، وهو الكتاب المرجع لكثير من الأساطير و"أَلليجوريات" فى الغرب. وقد تقصى العلماء كثيراً من تأثيرات "الشيرازى" فى الآداب الغربية وخصوصًا الأدب الألمانى. وكانت أولى ترجمات أعماله قد ظهرت فى الغرب فى القرن السابع عشر. إلا أن المعنى الجوانى لأعمال "الشيرازى"، على غرار معظم الأعمال الصوفية الأخرى، لم يلق فهمًا خلال مترجمى الأدب ومفسريه. ويوضِّح هذا الأمر تعليق نموذجى أرسله أحد المعلقين فى الآونة الأخيرة. ولكنه ليس وجهة نظر فى "الشيرازى" بقدر ما هو إيماءة إلى عقلية المؤلف:

"لعله من المشكوك فيه إلى أبعد حد أن يكون "الشيرازى" صوفيا بالفطرة. فعنده نجد أن النزعة التعليمية تطغى على الميول الباطنية".

فى الواقع الفعلى تُعد القصص التحذيرية والأشعار والتناظرات الروحانية التى يستخدمها "الشيرازى" متعددة الوظائف. حقا تساهم على المستوى العادى فى دعم النسق المعتاد للأخلاق. ولكن البروفيسور "كودرينجتون" Codrington يرى الأمر بصورة أعمق، ويكاد ينفرد بذلك بين المعلقين الغربيين:

> **"تُعد القصة الرمزية [=أليجوريا] فى ديوان "جولستان" خاصية من خصائص الصوفيين. فليس فى طوعهم أن يكشفوا عن أسرارهم لمن لا يملكون الاستعداد سواء لاستقبالها أو تفسيرها بصورة صحيحة، ولذلك نراهم يُنشئون مصطلحًا خاصا بهم لنقل هذه الأسرار إلى المبتدئين. وحيثما يتعذَّر وجود كلماتٍ لنقل مثل تلك الأفكار يتوفر سبب قوى لاستخدام التعبيرات الخاصة أو القصص الرمزية."**

ليس الأمر مقصورًا على الغرب وحده، فالذين يتوقعون أن تُقدَّم المعرفة الباطنية إليهم على طبق من فضة موجودون فى كل مكانٍ آخر. ويشير "الشيرازى" نفسه إلى الأمر فى إحدى قصصه:

كان "الشيرازى" مسافراً مع عدد من رفاقه الأتقياء إلى "الحجاز" فى شبه جزيرة العرب. وقرب واحة بنى هلال شرع أحد الصبية فى الغناء بصوت رخيم، الأمر الذى دفع الجمل الذى يمتطيه أحد المستهزئين بالباطنية إلى الرقص، ثم أطلق ساقيه للريح فى وسع الصحراء. ويضيف "الشيخ الشيرازى": وهنا علَّقت يا سيدى لا تزال واقفًا دون حراك فى حين أن الغناء أثَّر حتى على الحيوان."(١)

ولا تشير تعاليمه عن الاختبار – الذاتى إلى الحاجة المعتادة لمعايشة المرء لما يدعو إليه فى المواعظ التى يُلقيها وحسب. فعلى امتداد الطريق الصوفى لا بد أن ينشأ نوع معين من الاختبار الذاتى، وهو ما يأتى فى مرحلة قبل تلك المرحلة التى يكون المرء عندها قد تمكَّن من استيعاب ملاحظات المعلِّم. ويقول "الشيرازى": **ما لم تبكِّت نفسك، فلن تفتح صدرك لأى لوم يوجِّهه إليك أحد.**"

ويقول "الشيرازى" فى هذا الصدد:

"**أن يقضى المرء عمره مقيَّد القدمين وسط أصدقاء خيرٌ من العيش فى جنينة تغص بالغرباء**"، لكن الانسحاب من الدنيا ليس مطلوبًا إلا تحت وطأة ظروفٍ معينة. ولو أن النُّساك الذين لا يزيدون ولا يقلون عن موسوسيين محترفين، يُعطون الانطباع بأن الصحراء أو الجبال القاحلة هى أفضل الأماكن التى يتعيَّن على الباطنى أن يقضى فيها حياته كلها. وبذلك يكونون قد ظنوا أن خيطًا واحدًا هو السجادة بكاملها.

يركز "الشيرازى" أيضًا على أهمية الزمان والمكان فى التمارين الصوفية. ولسوف يعجز المتعلمون العاديون عن تصديق أن الفكر يختلف فى الكيف والتأثير حسب الظروف، فتراهم يخططون لعقد اجتماعٍ فى وقتٍ معين وفى مطرحٍ محدد، ويشرعون فى نقاشٍ أكاديمي ويواصلونه تحت أى ظرف من الظروف، ضاربين عرض الحائط بالرأى الصوفى الذى يذهب إلى أن الذهن البشرى لا يستطيع الفكاك من أسر الماكينة التى يدور فيها، إلاَّ بين الحين والآخر.

يجد هذا المبدأ، وهو مألوف فى الحياة العادية تحت هيئة: "كله بوقته وفى مطرحه"، تأكيده فى ديوان "جولستان" بأسلوب نموذجى. فالقصة السادسة والثلاثون الواردة فى الفصل الذى يدور حول أخلاق الدراويش، تبدو مجرد تمرينٍ على التعليم المعنوى أو الإتيكيت. وعندما يجرى عرضها بالتفصيل فى جو صوفى، فإنها تكشف عن أبعادٍ جديدة.

دخل أحد الدراويش بيت رجلٍ معروفٍ بالكرم، فوجد جمعًا من الأدباء هناك. وكان هناك تبادل دائم للفكاهات والنوادر وكان الجو مشحونًا بنتائج تمرينٍ ذهنى. ودعاه أحدهم إلى المشاركة فيما يدور وقال له الدرويش:

– لا ينبغى لك أن تقبل من الذهن الأصغر إلا سطرين اثنين من الشعر [=كوبليه واحد]

ورجاه الحاضرون أن يتكلَّم.

**مثل أعزب أمام باب حمام النساء،**

**أواجه المائدة، جائعًا إلى الطعام.**

هذان السطران من الشعر لا يعنيان فحسب أن الوقت وقت الأكل وليس الكلام، بل يعنيان أيضًا أن الثرثرة الذهنية ليست سوى مطرحٍ للفهم الصحيح.

وتستمر القصة فتقول إن المضيف قال من فوره أن "هُبر اللحم" سرعان ما ستقدم. فما كان من الدرويش إلاَّ أن قال: الخبز الحاف يساوى هبر اللحم فى نظر من يتضوَّر جوعًا.

يُنحى ديوان "جولستان" سواء قصصًا أو شعرًا، باللوم، المرة تلو المرة على أولئك الذين يتوقون إلى أن يتعلَّموا ما هى الصوفية دون أن يعرفوا أنهم ليسوا مؤهلين لمعرفتها فى ظل حالتهم الراهنة من الفجاجة. ويتساءل "الشيرازى" فى عبارة صوفية مألوفة: كيف للنائم أن يُوقظ نائمًا؟ وبينما قد يكون من الصحيح أن تتفق أعمال المرء مع أقواله، فإنه من الأصح أيضًا أنه يتعيَّن على المراقب أن يكون فى وضعٍ يسمح له بأن يقيِّم هذه الأعمال. ومعظم الناس ليسوا كذلك. يشبه اجتماع الحكماء "بازارًا"

(سـوقًا كبيراً) مـن بائعى الملابس. ففى هـذا "البازار" لا تستطيع أن تأخذ أى شىء مـا لم تدفع ثمنه. أمـا فى المطرح الأول فـأنت تسـتطيع أن تأخـذ كل مـا تمكّنك منه مقدرتك".(٢)

تعد أنانية المرشح تلميذًا فى مسعاه للبحث عن ارتقائه الفردى ومصالحه الذاتية أحد الموضوعات التى يُركز عليها الصوفيون. فلابد من خلق توازن بين أن يريد المرء شيئًا لنفسه وبين أن يريده للمجموع أيضًا. كما يُركز "الشيرازى" إلى جانب ذلك فى القسم الذى يُفرده لهذه المشكلة، على الصلة التى يغفل عنها المراقبون البرانيون بين الصوفيين و"إخوان الصفا". كان أولئك الإخوان مجتمعًا من العلماء الذين حضّروا ملخّصات مهذبة للمعـارف المتاحـة ونشـروها دون أسماء، دعمًا لقضيـة التعليم، ودون أدنى رغبة فى إعلاء صيتهم خلال مثل هذا الإخلاص للمثل العليا. ونظراً لأنهم كانوا يشكّلون فيما بينهم جمعية سرية، لا يُعرف عنها سوى أقل القليل. فـ "الصفاء" والإخـلاص يرتبطـان بالصـوفـيين، ولطالما سئل المعلمـون الصـوفيـون عنهمـا. ويعطينا "الشيرازى" هذا الدرس حول "الإخوان" الذين يكتنفهم الغموض فى الحكاية الثالثة والثلاثين:

سـأل أحدهم أحد الحكماء عن "إخوان الصفا"، فقال: يرفعون، حتى أحدثهم انتماءً، رغبات رفاقهم على رغباتهم هم أنفسهم. وكما يقول أحد الحكماء" الشخص المستغرق فى ذاته ليس أخًا ولا قريبًا."

أدت المكانة التى حازها "جولستان" بصفته كتابًا يعطى صغار القراء دفعة روحية إلى إرسـاء أسـاس صوفى رئيسى فى أذهان قـارئيه. والمعروف أن الناس يشـغفـون بقراءة أعمال "الشيرازى" والاستمتاع بها بسبب أفكاره وقصائده وقيمتها فى الترويح عن النفس. وفى السنوات اللاحقة، عندما انضم مدرسًا إلى إحدى مدارس التعليم الصوفية، أصبح فى وسعه أن يكشف لتلاميذه عن الأبعاد الجوانية لحكاياته. فهو يملك شيئًا يستطيـع أن يبنى عليـه. ومـثل هـذه المواد التـحـضيـرية مـجـهولة أو تكاد فى الثقافات الأخرى.

فى وسع الأسرار التى يُكشف عنها الستار قبل الأوان - وهناك بعض الأسرار الصوفية التى يجوز فى الواقع العملى توصيلها إلى الآخرين بشكلٍ منفصل عن مجمل التعاليم – أن تلحق ضرراً أكبر من النفع. وما لم يكن المستقبِل مستعداً لاستقبالها، فقد يسىء إلى السلطان الذى يقوم الصوفيون حراساً عليه. ويشرح "الشيرازى" هذا الأمر فى حكاية، لا تُعد بكل جلاء، إلاَّ أكبر قليلاً من توسيع لمثل عفى عليه الدهر:

أنجب أحد الأشخاص بنتًا دميمة. وزوَّجها لرجل كفيف البصر بعد أن أعرض عنها المبصرون. وكان أن عرض أحد الأطباء أن يعيد البصر إلى الزوج الأعمى. ولكن والد الزوجة رفض السماح له بذلك، خشية أن يُطلِّق ابنته. ويخلُص "الشيرازى" من ذلك إلى أنه من الأفضل لزوج المرأة الدميمة أن يكون أعمى."

يُعد الكرم والسخاء عاملين من أهم العوامل التى متى طبَّقناها بهمة وحصافة، فإنها تنجح فى تحضير المرشح للانضمام للسلك الصوفى. وعندما يقولون: "ليس فى وسع أحد أن يأخذ شيئًا دون مقابل"، فإن الأمر ينطوى على ما هو أكثر بكثير من ذلك. فطريقة الإعطاء والشىء المُعطى، وأثر فعل الإعطاء على الفرد نفسه، هذه عوامل من شأنها تحديد تقدم الصوفى. وهناك صلة وطيدة بين مفهوم المثابرة والشهامة وبين مفهوم السخاء. وفى مجال التتلمذ، على نحو ما هو معروف فى الأنساق الأخرى، حيث يكون الاستيعاب الجوانى لآلية التقدم مشوشاً، يفكر التلميذ فى ضوء الصراع. فهو لا يحصل على شىء دون صراع، يأخذ فكر التلميذ هذا المنحى، ويلقى التشجيع على مواصلة السير فى هذا الاتجاه.

غير أن "الشيرازى" يحدد المشكلة فى واحدة من أصغر مأثوراته. يقول إن شخصًا توجه إلى أحد الحكماء وسأله عما إذا كان من الأفضل للمرء أن يكون شجاعًا أم كريمًا. وهذا مما يُعد أحد أهم مظاهر التمارين الصوفية. ومما يُلاحظ أيضًا أن الشكل الذى يغلِّف فيه التعليم يُعطى "الشيرازى" إمكانية إضافية كى يشير(عن طريق فم الحكيم) إلى الأسئلة التى تُصاغ بطريقة معينة: ( يكون جوابها إما نعم أو لا) لا يتعيَّن بالضرورة أن يُجاب عنها بتلك الطريقة نفسها.

وفى الفصل الذى عقده عن مزايا القناعة، يُغلِّف "الشيرازى" التعاليم الصوفية فى العديد من القصص التى يبدو أنها تهدف إلى التوجه إلى أولئك الذين لا يجيدون آداب السلوك الاجتماعى.

أراد عدد من الدراويش الذين أشرفوا على الهلاك جوعًا، أن يقبلوا بعض الطعام من شخص شرير، ولكنه معروف بكرمه. وها هو "الشيرازى" يُوجه إليهم نُصحه فى قصيدة مشهورة:

**السبع لا يأكل ما يتركه الكلب وراءه من مخلفات،**

**ويلقى حتفه جوعًا فى عرينه.**

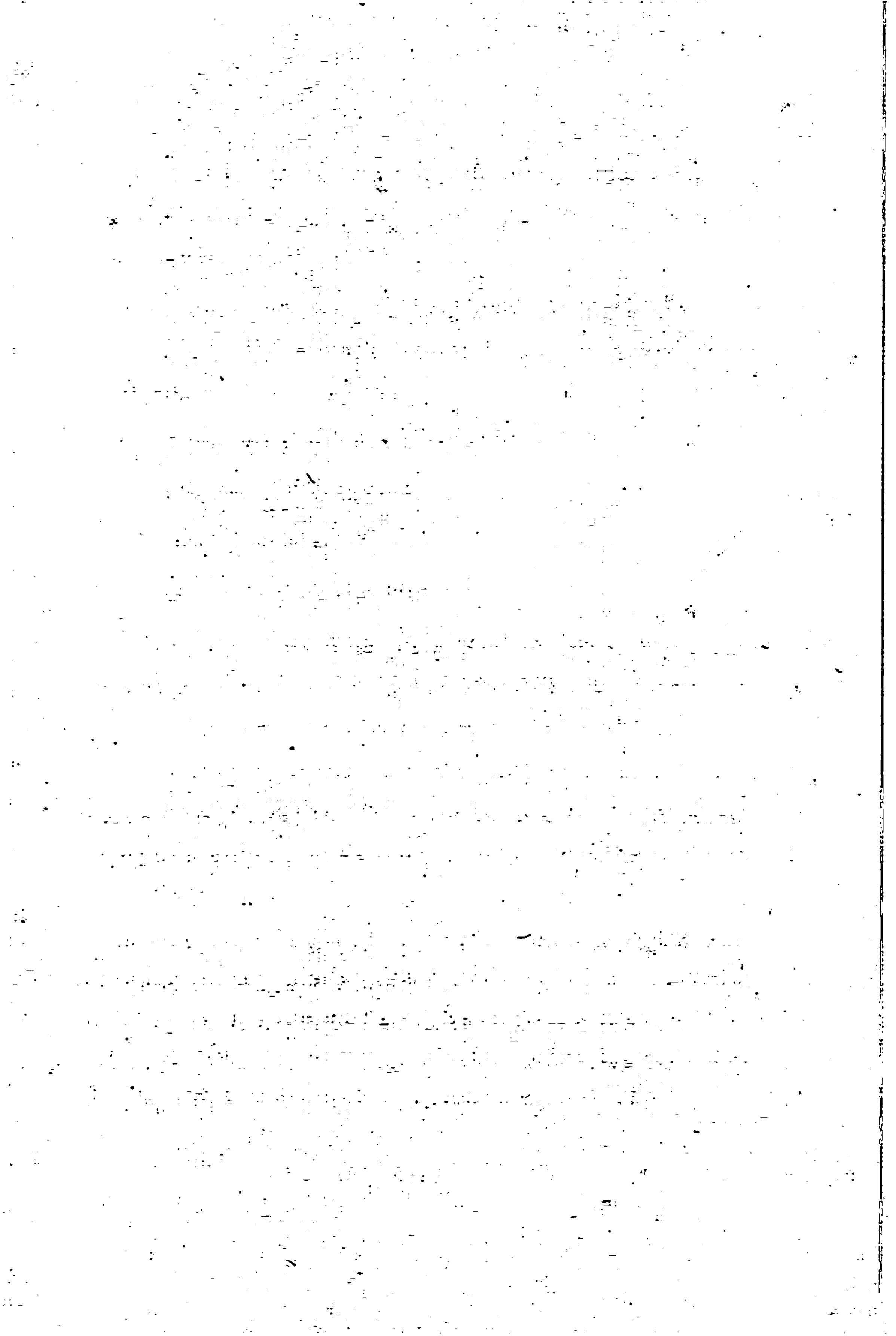
**سلِّموا أبدانكم للموت جوعًا:**

**ولا تطلبوا معروفًا من دنىء النفوس.**

تكشف الطريقة والموقف اللذان تروى خلالهما هذه القصة للصوفى عن أن "الشيرازى" يحذِّر الدرويش من اتباع أى عقيدة أخرى بخلاف عقيدته هو، مهما كانت جذابة، بينما كان يمر بفترة امتحان نتجت عن إخلاصه للعقيدة الصوفية.

يحوز الصوفى الحق فى أعماقه شيئًا ما لا يستطيع أحد أن يُخفض قيمته عن طريق إسباغه على الرجال الأقل شأنًا. وقد رفع "الشيرازى" هذا الموضوع إلى منزلة المواضيع الأشد جذبًا فى واحدة من حكاياته الروحية الرشيقة، وفيها يبيِّن أين تسكن الكرامة الصادقة:

خرج أحد الملوك للصيد فى البرارى، وكان فى صحبته بعض رجال البلاط عندما هبط الصقيع. وهنا أعلن جلالته أن بوسعهم أن يقضوا ليلتهم فى خص أحد الفلاحين حتى الصباح. وهنا أصر رجال البلاط على أن كرامة جلالته سوف تنخدش، لو فكر فى دخول مثل هذا المكان. ولكن الفلاح قال: يا جلالة الملك كرامتك لن تفقد شيئًا، ولكنها كرامتى التى ستكسب أشياء بتشريفكم لى. وبذلك فاز الفلاح بخلعة شرف.



## الفصل السادس

# فريد الدين العطار

رأى أحد القرود «كريزة» داخل زجاجة شفافة الزجاج، وظن أن بوسعه الوصول إليها. فأدخل يده - بالعافية - من عنق الزجاجة ثم قبض بيده على «الكريزة». وعندئذٍ وجد أنه عاجزٌ عن سحب يده. وهنا ظهر الصيَّاد الذى كان قد دبَّر هذا الفخ. ولم يتمكَّن القرد الذى عرقلته الزجاجة من الهرب ووقع فى قبضة الصياد. إلاَّ أن القرد حدَّث نفسه بأن الكريزة على أى حال لا تزال فى قبضته. وفى هذه اللحظة خبطه الصياد بقوة على كوعه. فانفتحت يد القرد وخرجت من عنق الزجاجة. وعندئذٍ غنم الصياد الثمرة والزجاجة والقرد معاً.

(كتاب أمو-داريا)

"أن يتخلى المرء عن شيء ما لمجرد أن الآخرين أساءوا استعماله، أمر قد يرقى إلى قمة الحمق، فالحقيقة الصوفية لا يُمكن لشمولها أن يحيط بكل شيء من القواعد إلى القوانين إلى المعادلات إلى الشعائر، ومع ذلك فهى تظل حاضرة - لا تزال - فى كل ما أسلفنا من أشياء."

تلك الكلمات منسوبة لـ "فريد الدين العطار"، الذى يُعد مستنيراً عظيماً ومؤلفاً ذائع الصيت ومنظماً كبيراً من منظمى الطرق الصوفية. وقد لفظ أنفاسه الأخيرة قبل ألف سنة من مولد الشاعر الإنجليزى المعروف "جيوفرى تشوسر" [١٣٤٢/١٣٤٣؟- ٢٥أكتوبر/بابة ١٤٩٩، يُعد أول "مكتشف لعبقرية اللغة الإنجليزية التى كانت مدموغة وقت ذاك بأنها "عامية". وتُعتبر "حكايات كانتربيرى" التى كتبها بهذه اللغة، من أهم الأعمال الشعرية فى الإنجليزية فى كل عصورها. المترجم] الذى نعثر فى أعماله على إشاراتٍ لا تخطئها عين إلى صوفية "العطار". وبعد أكثر من مائة سنة من وفاته، كشف تأسيس طريقة "ربطة الساق" عن مثل تلك التناظرات الصارخة مع طريقة "العطار" التأهيلية، وهو الأمر الذى لا يستطيع أحد أن يحمله على أنه مصادفة.

ولد "فريد الدين العطار" قرب معشوقة "عمر الخيام": "نيشابور" وقد أورثه والده "صيدلية" والأولى "أجزخانة"، وهو أحد الأسباب التى جعلته يحمل لقب "العطار" ويرتدى سمت الصوفيين. وتروج حكاياتٌ كثيرة للغاية حول سيرته، بعضها ينطوى على خوارق ومعجزات، وبعضها الآخر يضم تعاليمه. ولقد كتب مائة وأربعة عشر عملاً للصوفيين، لعل أهمها على وجه الإطلاق "**منطق الطير**"، وهو العمل الذى يُعد بشيراً بشَّر بظهور "**مسيرة الحج**". ولا يزال هذا الكتاب واحداً من الأعمال الكلاسيكية فى الأدبين الصوفى والفارسى على حد سواء. ويصف "منطق الطير" التجارب الصوفية، بل يعتمد هو نفسه فى تخطيطه على موضوعات كانت محل بحث واستقصاء عند الصوفيين فى أوقاتٍ سابقة. وهذا البرلمان يكشف تحت النور المعانى التى أصبحت ملموسة من الإيقاظ الصوفى للذهن.

وتُورد "دولت شاه" فى كتابها الكلاسيكى "**تذكريات الشعراء**"، قصة تحوُّل "العطار" إلى اعتناق الصوفية، تلك التى يستخدمها الصوفيون فى تجسيد الحاجة الماسة إلى توازن بين ما هو مادى وما هو ميتافزيقى. غير أننا لا نستطيع حمل هذه القصة محمل السرد الحرفى للوقائع، فهى فى الحقيقة قصة من النوع الرمزى [=أليجوريا]. كان "العطار" موجوداً فى دكانه ذات يوم وسط بضائعه الكثيرة

والمتنوعة عندما ظهر أحد الصوفيين قرب الباب، وأخذ يحدِّق بعينين مملوءتين بالدموع. وسرعان ما طلب "العطار" من الرجل أن يمضي لحال سبيله. فقال الرجل وكان مسافراً:

– ليس في الأمر أي مشقة بالنسبة إليَّ. فليس معي أي حمول، اللهم سوى هذا المعطف. ولكنك أنت، أنت بعقاقيرك الغالية هذه، سيتعيَّن عليك أن تحسب حساباً طويلاً لترتيباتك إذا كان لك أن تمضي في سبيلك.

تأثر "العطار" بعمق لهذه العبارات حتى إنه هجر دكانه وعمله، وانسحب إلى أحد المقار الصوفية في خلوة دينية تحت رعاية القطب الصوفي الكبير "ركن الدين". وبينما انخرط في أداء طقوسه الجمالية، حافظ على عظمة الجسم الإنساني، بل وصل به الأمر حد القول: "الجسم ليس مختلفاً عن الروح فهو جزء لا يتجزأ منها، وهما يُشكلان معاً جزءاً من الكل". غير أن تعاليم "العطار" ليست مجسَّدة وحسب في أعماله الشعرية، بل أيضاً في الشعائر التقليدية التي يعتقد الصوفيون أنها تشكِّل جزءاً منهم. ولسوف نشير إلى هذا الأمر في وقتٍ لاحق. فهو المجال الذي يلتقي فيه كلٌّ من الشعر الصوفي والتعاليم الصوفية و"العمل" الصوفي.

كان "العطار" واحداً من الصوفيين المتضلعين بعمق في سيَر أقطاب الصوفيين التاريخيين الأوائل، ويُفرد عمله النثري الوحيد وهو **"تذكرة الأولياء"** Memoires of the Friends أو **"قصص الأولياء"** Recital of the Saints لمجموعة من هذه السير الحياتية. وكان قد اتخذ قراره بإعداد هذه المجموعة خلال تجواله في الطريق إلى "مكة" وأماكن أخرى بعد تركه للدائرة الصوفية التي كانت تتحلَّق حول "ركن الدين".

وعندما طعن "العطار" في السن زاره مولانا "جلال الدين الرومي" الذي كان شابا يافعاً وقت ذاك. وأهداه أحد كتبه. وقد أذاع "الرومي" على نطاقٍ أوسع المظاهر التأهيلية للحكمة الصوفية التي كان "العطار" يسير وفقها. وفي وقتٍ لاحق كان يشير إليه باعتباره روحه الحقة: ("لقد عبر "العطار" مدائن الحب السبع بينما لم نتجاوز نحن شارعاً واحداً).

توفى "العطار"، تمامًا مثلما عاش، وهو يُعلِّم. وكان العمل الأخير الذى صدر عنه، محسوبًا بصورة عمدية، كى يجعل المرء يفكِّر لنفسه. فعندما غزا البرابرة تحت إمرة "جنكيز خان" فارس فى ١٢٢٠، وقع "العطار" الذى كان قد بلغ من العمر وقت ذاك مائة سنة وعشر فى الأسر. وعندما قال أحد المغول: "لا تقتلوا هذا العجوز. ولسوف أدفع ألف قطعة من الفضة فدية له"، قال "العطار" لآسره أن "يكِن" (=يقبض) يده، فقد يحصل على ثمن أعلى من شخصٍ آخر. ولم يكد يمر وقت قصير وعرض أحدهم حفنة من القش نظيره. فنصح "العطار" الآسر على هذا النحو: بعنى مقابل حفنة القش، فأنا لا أساوى أكثر من ذلك. وعندئذٍ ذبحه المغولى فى ثورة الغضب التى اجتاحته.

أوضح "جارسين دى تاسى" Garcin de Tassy أن كتابات "العطار" التى تلفها الرومانسية وروح التساؤل تشبه "رواية الوردة"، Roman de Rose وتنتمى بطبيعة الحال، إلى التيار الصوفى المباشر للتعاليم الرومانسية، وهى التعاليم التى سبقت ظهورها فى أوروبا. وقد كتب "المجريطى القرطبى" Majriti the Córdoban رواية كان لها أن تؤدى إلى توفير المواد اللاحقة حول موضوع صوفى مشابه. ويبدو من المرجح أن تكون المواد الروائية قد وصلت إلى أوروبا الغربية خلال إسبانيا وجنوب فرنسا، بدلاً من سوريا، حيث كانت قد استقرت التقاليد الصوفية لتأليف مثل هذا النوع. والعلماء الغربيون الذين يعتقدون أن أسطورة "الكأس المقدسة" Grail [تذهب الأسطورة إلى أنه الكأس الذى استعمله السيد المسيح فى "العشاء الأخير"، والأسطورة جزء من التراث السلتى القديم ولكنها اكتسبت طابعًا مسيحيا منذ أواخر القرن الثانى عشر. المترجم] دخلت أوروبا خلال حروب الفرنجة [=الصليبية] يؤسسون هذا الافتراض على المصادر السورية دون سواها. ومع ذلك فالصلة بين سوريا والأندلس كانت وطيدة. وتحويل "القاف" إلى "جاف" [=جيم قاهرية] فى "قراءة المقدس" أى من Qarael Muqaddas إلى Garael Mugaddas عرف لغوى إسبانى–مراكشى [=إسبانى–بربرى/أمازيغى/إسلامى. المترجم] وليس عرفًا لغويا سوريا. ويلاحظ "دى تاسى" أن هناك تناظراتٍ بين "رواية الوردة" وبين التيارين الصوفيين فى الأدب، الأول: تيار "الطيور والزهور" وعلى رأسهما "منطق الطير" لـ "العطار". وبطبيعة الحال لا تتوفر تحت أيدينا الآن الترجمة المحددة

التى حفّزت ترجمات "الرواية" المعروفة فى أوروبا، ومن الممكن جدا أن الأصل كان شفاهيا، انتقل خلال التعاليم الصوفية إلى دوائر واسعة الانتشار فى إسبانيا.

تحتوى رواية "وردة باكاوالى" الهندية كثيراً مما يسلط الضوء على الاستعمال الصوفى لهذه الصور المجازية الأكثر ديناميكية. و"منطق الطير" Parliament of the Birds نفسه، بصرف النظر عن الإشارات المتقطعة الواردة عند "تشوسر" وآخرين غيره، كان قد تُرجم إلى الفرنسية ونُشر فى "ليج" Liége فى سنة ١٦٥٣ كما تُرجم أيضًا إلى اللغة اللاتينية فى ١٦٧٨ .

فى "طريقة الخضر"(وهو القديس "چورچ"، وهو أيضًا "الولى" الراعى للصوفيين والمرشد الخفى، ويُقال أحيانًا إنه "إلياس")، وهى الطريقة التى لا تزال موجودة حتى الآن، اقتُبست فقرات كاملة من "منطق الطير" لـ "العطار"، وهو ما يُعد جزءًا من طقس التدشين أو التأهيل.

سئل البحر عن السبب الذى يجعله يرتدى اللون الأزرق، لون الحداد، ولماذا يرغو كما لو أن ناراً قد دفعته إلى الغليان. فكان رده أن ارتداءه للون الأزرق فينطق بالحزن للانفصال عن المحبوب، وأن "نار الحب هى التى جعلته يغلى". وتمضى القراءة إلى القول بأن الأصفر هو لون الذهب: سيمياء "الرجل المتكامل"، الذى صار إلى النقاء حتى أصبح بمعنى من المعانى ذهبًا. ويتكون "روب" التدشين/التأهيل من معطفٍ أزرقٍ صوفى، بغطاء رأس وحزامٍ أصفر. وإذا مزجنا هذين اللونين وجدنا عندنا اللون الأخضر، وهو لون التدشين/التأهيل والحق والخلود. والمعروف أن "العطار" كتب "منطق الطير" قبل مائة وسبعين سنة من تأسيس "طريقة ربطة الساق" الغامضة، تلك التى كانت تُعرف فى الأصل باسم "طريقة القديس چورچ".

وكانت الطريقة الصوفية التى ينسبون إلى "العطار" فضل إنشائها، وربما تطويرها كذلك، والتى تحمل بكل تأكيد تقاليد التركيز المعروفة عنه، قامت بأمر تمارين تهدف إلى توفير وصون روح الانسجام بين المشاركين مع مجمل المخلوقات، وهى تشبه شبهًا كبيراً الطرق الصوفية الأخرى. ويصور "منطق الطير" المراحل التى يمر بها الصوفى، ولو أنها قد تأخذ سياقاتٍ تختلف باختلاف الأفراد.

دعا الهدهد، وهو رمز الصوفى، الطير أو الطيور التى تمثّل البشر، إلى اجتماع عام، وفى هذا الاجتماع اقترح عليهم أن يشرعوا من فورهم فى رحلة البحث عن ملكهم الذى يكتنفه الغموض. وهذا الملك اسمه "سيمورغ" وهو يعيش فى جبال "قاف". ولكن كل طائر من الطيور، وبعد أن كانت فكرة أن يكون لهم ملك قد استهوتهم جميعًا، بدأ فى انتحال الأعذار التى تحول بينه وبين المشاركة بشخصه فى رحلة البحث عن الملك الخفى. وجاء رد الهدهد، بعد أن أنصت مليا لحجج كل منهم، على هيئة حكاية تصور عقم الميل نحو تفضيل ما يملكه المرء أو ما يُمكن أن يملكه على ما ينبغى أن يملكه. والقصيدة مفعمة بالصور المجازية ذات الطابع الصوفى، ويلزم دراستها بشكلٍ مفصّل حتى يتم استيعابها على النحو الصحيح. وصفحات القصيدة مليئة بقصص من قبيل "خاتم سليمان" وطبيعة "الخضر" الذى يعتبر مرشداً خفيا، بالإضافة إلى قصص الحكماء القدامى.

وفى النهاية يخبر الهدهد الطيور بأن مسعاهم يقضى بأن يعبروا سبعة وديان. أولها هو "وادى السعى" الذى يغص بأخطار كل أنواع المهالك، وفيه يتعيّن على الحاج أن يتخفف من رغباته. ثم يأتى "وادى الحب"، وهو عبارة عن منطقة لا محدودة، يفنى فيها "السالك" شوقًا إلى المحبوب. وعقب ذلك الوادى يأتى وادى "المعرفة الحدسية"، وهو المطرح الذى يتلقى فيه الفؤاد مباشرة إشراق الحقيقة إلى جانب اختبار "الذات العلية". وفى "وادى الانفصال" يتحرر المسافر من الرغبات ويستشعر الاستقلال.

وخلال الحديث المتبادل بين الهدهد والبلبل، يعرض "العطار" عقم المستغرقين والباطنيين الذين يتبعون الحب لذاته، أولئك الذين يسكّرون أنفسهم بنشوة الأشواق، أولئك الذين ينغمسون فى تجربة النشوة وينفصلون عن الحياة البشرية.

وكان أن تقدم البلبل، وهو يتقد حماساً. وفى كل زقزقة من زقزقاته المختلفة التى تصل إلى ألف زقزقة أخذ يكشف عن سر مختلف من أسرار المعنى. وكان يتكلم بفصاحة بلغت درجة ألزمت باقى الطيور الصمت.

قال: "أعرف أسرار الحب. فأنا أواصل إطلاق الدعوة إلى الحب طوال الليل. بل أقوم بنفسي بتعليم أسرار الحب، وزقزقتي أقصد أغنيتي التي تُعد مرثية الناى الخفي، والتي يبكيها العود. وأنا الذي أطلق الحراك في "الوردة" ويُطلق خفقان قلوب العشاق. وأعلِّم بصفة مستمرة أسراراً جديدة، هناك في كل لحظة أصوات حزنٍ جديدة، مثل موجات البحر. كل من يسمعني يفقد عقله طرباً، الأمر الذي يُخرجه عن حالته المعتادة. عندما أفقد طويلاً حبي: "الوردة"، فإنني أندب سوء طالعي دون توقف... وعندما تعود "الوردة" في الصيف، فإنني أفتح قلبي لنسائم السرور. أكتم أسراري عن الجميع، لكن "الوردة" تعرفها سرا سرا. لا أفكر في أي شيء، اللهم سوى "الوردة"، ولا أتوق إلى أي شيء كان إلاَّ تلك "الوردة" الياقوتية اللون.

"لعل الوصول إلى "سيمورغ" فوق استطاعتي، وحب "الوردة" يكفي البلبل، فمن أجلي أنا تزهِّر..ترى هل في طوع البلبل أن يعيش ليلة واحدة دون معشوقته؟"

صاح الهدهد:

"أيها المتقاعس الذي لا يشغل باله سوى الشكل البراني للأشياء! اترك متع الشكل المُغرِي! فإن حب وجه "الوردة" لم يفعل شيئًا معك سوى غرسه للأشواك في قلبك. فهو سيِّدك. ومع أن "الوردة" جميلة، فهذا الجمال يختفي في بحر يومٍ أو بعض يوم. وحب شيء ما قابل للفناء السريع على هذا النحو قد ينتج عنه النفور أو الاشمئزاز عند الرجل المتكامل. أما إذا أيقظت بسمة "الوردة" رغبتك، فهي لا تفعل شيئًا سوى حبسك بشكلٍ مستمر في دائرة الحزن. وهي التي تضحك منك كلما هلَّ ربيع، ولكنها لا تصيح: دع "الزهرة" وحَمَارها."

يلاحظ أحد المعلمين في تعليقه على هذه الفقرة، أن "العطار" لا يشير فحسب إلى النشوان الذي لا يستطيع مد باطنيته إلى أبعد من مستوى هزة الطرب، فهو يعني كذلك نظير-النشوان، أي ذلك الشخص الذي قد يستشعر الحب، ولكنه حبٌ متردد وناقص، وهو الذي، مهما بلغت درجة تأثره بالحب عمقًا، لا يتغير به ولا يتجدد إلى ذلك الحد، الذي يمر كيانه ذاته بتحوُّل ما: " قل هي نار الحب هذه التي تطهِّر، وهي مختلفة

أينما تحدث، وهى التى تيبِّس النخاع.وتجعل النواة تتوهج. عندئذٍ ينفصل التبر عن الخام الغُفل، وينبثق إلى الوجود "الرجل المتكامل". وقد تحوَّل بصورة يكون قد ارتقى معها شأن كل مظهر من مظاهر حياته. لكنه لم يتغيَّر بمعنى أن أصبح مختلفًا عما قبل، بل تكامل كيانه، وهو الأمر الذى يجعله متسيِّدًا لغيره من الرجال. فلقد تطهَّرت كل ليفة فى نسيج بدنه وارتفعت إلى حالة أرقى، تهتز مع لحنٍ أعلى، وتطلق نغمة أكثر مباشرة وأكثر تغلغلاً، وتبعث الشوق بين الرجل والمرأة، ويرفعها الحب أكثر ويهبط بها الكره أكثر، وتشارك فى مصير بنصيب، وهى واثقة كل الثقة و حائزة على الاعتراف، ومتجاهلة كافة الأشياء التى تؤثر عليه خلال تتبعه مجرد الظل الذى تُعد هذه هى مادته، مهما كانت جليلة تلك التجربة السابقة."

يُنبه هذا المعلم (عادل عليمى) إلى أن هذه المشاعر لن تروق للجميع. فلسوف يكذِّبها المادى، ويهاجمها اللاهوتى، ويتجاهلها الرومانسى، ويتجنبها الضحل، ويرفضها الساعى إلى النشوة، إلاَّ أن المنظِّر [=الفيلسوف] وشبيه الصوفى سوف يسيئان فهمها وإن رحَّبا بها. ولكن – يمضى المعلِّم إلى القول – يتعيَّن علينا أن نتذكَّر: "قدم قدم" أو خطوة خطوة: "قبل أن تتمكَّن من شرب الكأس الخامس، يلزمك أن تكون قد تناولت الأربعة الأوَل، ويكون كل منها لذيذ الطعم."

يتبيَّن له أن كل الأشياء وسواء أكانت قديمة أم جديدة، تفتقر إلى أى أهمية، وأن الأشياء التى تعلَّمها بلا قيمة. فالمسافر يُعايش كل شىء مجدداً. ويفهم الفرق بين النزعة التقليدية، على سبيل المثال، والواقع الذى تُعد هى انعكاسًا له.

"الوادى الخامس" هو "وادى التوحيد" وهنا يفهم "السالك" أن ما قد يبدو له من أشياء وأفكار مختلفة، هى فى الواقع الفعلى واحدة دون زيادة.

وفى "وادى الدهشة" يجد المسافر الحيرة وأيضًا الحب. وتراه لا يفهم المعرفة بنفس الطريقة التى يفهمها بها فى وقتٍ سابق، فهناك شىء اسمه "الحب" قد حل محلها.

أما الوادى السابع والأخير فهو "وادى الموت"، وفيه يفهم "السالك" السر والمفارقة الكامنة فى أن أى "قطرة واحدة يُمكن أن تمتزج بالمحيط، ومع ذلك تظل متميِّزة فى معناها. وهنا يكون "السالك" قد وجد "مطرحه" الصحيح.

يعرف العالم "فريد الدين العطار" باسم "العطار" وحسب. وبينما يفترض معظم المؤرخين أن "العطار" تبنى صفة "العطار" لأن والده كان يملك محل عطارة، فالتقاليد الصوفية تقول إن اسم "العطار" يخفى"معنى تدشينيا/تأهيليا. وإذا أخضعنا الاسم للمنهج القياسى فى الـ "حشفرة" [=حل شفرة]، عن طريق نسق "أبجد" المعروف لمعظم الأشخاص الذين يُتقنون اللغتين العربية والفارسية، فإننا نستطيع استبدال الحروف بالأرقام التالية [إلحاقًا من جانبى للباء بالمأخوذ لا العكس. المترجم] :

العين (فى "عطار") =٧٠

الطاء = ٩

الطاء (التشديد) = ٩

الألف = ١

الراء = ٢٠٠

يتعيَّن هنا ترتيب الحروف وفقًا للأبجدية السامية التقليدية. ويُعد ما يُسمى بـ "حساب الجُمَّل" أبسط شكلٍ من استعمال الأبجدية المستخدمة في كثير من الأسماء الشعرية. وتتطلَّب إعادة الترتيب هذه حاصل جمع قيم الحروف (٧٠+٩+٩+١+٢٠٠)، وهو ما يُعطينا هذا الرقم: ٢٨٩ وفى سبيل توفير جذر "خفى" جديد يتكون من ثلاثة حروف، تعيَّن علينا(و مرة أخرى عن طريق الإجراء المعروف) أن نعيد شطر المجموع، بترتيب المئات ثم العشرات ثم الآحاد، على هذا النحو:

٢٨٩=٢٠٠، ٨٠، ٩

وبإعادة حشفرة هذه الأرقام نجد عندنا:

٢٠٠= راء

٨٠= فاء

٩ = طاء

والآن نفتح أى قاموس فى اللغة العربية بحثًا عن الكلمات التى تناظر أى ترتيب لهذه الحروف الثلاثة. والمعروف أن الكلمات فى القواميس العربية مرتبة بصفة دائمة، حسب جذورها الأصلية (وفى الغالب الأعم تكون ثلاثية الحروف)، وهو الأمر الذى ييسّر مهمتنا.

وقد يكون فى طوعنا أن نجمع هذه الحروف الثلاثة فى الترتيب التالى دون سواه:

رفط، رطف، فطر وطفر.

ولكن الجذر الوحيد الذى يتصل بالديانة، وبالمعنى الجوانى أو التدشينى/التأهيلى هو "فطر".

يُعد اسم "العطار"، بالتالى، تشفيرًا لمفهوم "الفطر"، وهو المفهوم الذى يُعد بمثابة الرسالة التى ينقلها "فريد الدين العطار" خلال تعاليمه.

كان "العطار" واحدًا من أعظم المعلمين الصوفيين. وقبل أن ننظر فى المضامين التى ينطوى عليها الجذر "فطر" فى اللغة العربية، فإن بوسعنا أن نجْمل أفكاره باختصار. الصوفية ليست سوى شكل من التفكير الذى يُغلِّفه "العطار" وأتباعه (بمن فيهم "الرومى" تلميذه) فى ثوب دينى. والصوفية تحفل بالنمو وبموضوع الارتقاء العضوى بمعنى لكل أعضاء النوع البشرى. وترتبط مأثرتها بالفجر بعد ليل حالك والإفطار بعد صوم، والعمل الذهنى والبدنى المكثف، والصوفية نهج غير متعمد نظرًا للاستجابة للدوافع الحدسية.

هل يحتوى الجذر "فطر" (١) ارتباطات دينية (٢) اتصالات بين الديانتين المسيحية والمحمدية، وذلك لأن الصوفيين يزعمون أنهم مسلمون ولكنهم أيضًا مسيحيون سرا أو "تُقية"، (٣) فكرة العمل غير المتعمد أو السريع (٤) التواضع والدروشة، (٥) تأثير قوى (للأفكار أو الحركة، كما هى مطبَّقة فى مدارس الدراويش لتدريب الصوفيين) (٦) النظير الشعرى الصوفى للتجربة الجوانية (٧) شيئًا ما يشق طريقه خارجًا من حضن الطبيعة.

كل هذه الأفكار موجودة، واحدة واحدة، فى الكلمات العربية المشتقة من الجذر "فطر"، وهو الأمر الذى يُشكِّل "فسيفساء" الوجود الصوفى. ونستطيع الآن أن نفحص هذا الجذر واستعمالاته:

فطر: شق، شطر شيئًا، اكتشف، بدأ، خلق "الذات العلية".

فُطر: عيش غراب (يشق طريقه صاعدًا).

فطر: جرح الصيام.

تفطَّر: تمزَّق، تحطَّم.

عيد الفطر: العيد الصغير الذى يحين بعد صوم رمضان.

فطرة: ميل طبيعى،شعور دينى، دين الإسلام (الخضوع للمشيئة الإلهية).

فطير: خبز دون خميرة، عمل غير متعمَّد أو متسرِّع، تسرُّع.

فطيرة: كعكة مبططة صغيرة، مثل التى تقدم كقربان.

فاطر: الخالق.

فطيرى: رجل تافه لا وزن له فارغ بليد .

فُطار: شىء مثلم مثل السيف المثلم .

يربط كثيرون بين "العطار" وبين المرور إلى تمرين صوفى اسمه "قف!": وهو عبارة عن سكتة وقتيَّة. وهذه تحدث عندما يدعو المعلم فى لحظة معينة إلى تجميد التلاميذ لحركتهم تمامًا. وخلال هذه "السكتة الوقتية" يوزع "بركته" على الموجودين. ويُعتبر تعليق كل حركة بدنية، بصورة مفاجئة، تركًا للوعى مفتوحًا أمام استقبال التطور الذهنى الخاص الذى تمتص قوته الحركة العضلية.

ولعله من الغريب حقا أن كلمة "فطر" موجودة ضمن قائمة الكلمات الصوفية التى نُشرت فى "قم"، و هذه، عودٌ على بدء، إذا "حشفرناها" بنفس طريقة "الترقيم" الأبجدية فإننا نحصل على كلمة "قف"، أى تلك "السكتة المقدسة"، وهى نفس الاسم الذى يعطونه لتمرين "قف!" الذى لا يقوده سوى قطب معلم.

أن يفيد جذر "فطر" معنى ثانويا هو عيش الغراب أمر يدفعنا إلى تكهن مثير. فلقد أصبح من المقرر الآن، وهو ما يرجع إلى حد كبير إلى المبادرة التى قام بها "جوردون واصون" Gordon Wasson، أن العصور القديمة عرفت (و لا يزال معمولاً، فى أماكن كثيرة بصورة مذهلة) شعيرة الانتشاء التى تعتمد على مضغ نبات "عيش الغراب" المسبب للهلوسة.

فهل الجذر "فطر" مرتبط بشعيرة"عيش الغراب" تلك؟ نعم بمعنى من المعانى، ولكن ليس المعنى الذى قد يطرأ فوراً على الذهن. فالـ "عيش الغراب" فطر، ولكنه لا يسبب الهلوسة، ونحن نملك مصدرين يؤكدان ذلك. ففى المقام الأول نجد أن الكلمة العربية التى تعنى الفطر المسبب للهلوسة مشتقة من الجذر "غرب". والكلمات المشتقة من "غرب" تفيد المعرفة بالتأثير الغريب للفطريات التى تسبب الهلوسة، ولكن الكلمات المنحدرة من "فطر" لا تفيد هذا المعنى:

غرب: رحل، أصيب بدمل فى عينه.

غرب: تخلَّى عن وطنه، عاش فى الخارج.

غربًا: مغيب نجم، أن يغيب المرء أو يكون بعيداً.

غرُب: أن يكون غامضاً وغير مفهوم جيداً، وأصبح غريباً.

غرَّب: اتجه غرباً.

أغرب: قال أو فعل أشياء غير معتدلة أو غريبة، ضحك دون اعتدال، جرى مسرعاً، تغلغل فى عمق البلاد.

استغرب: وجد شيئًا ما غريبًا وغير استثنائى، ضحك بإفراط.

غرب: حد السيف، دموع، إلخ.

عيش الغراب: المعنى واضح (شىء مشربك وينطوى على ظلمة وغرابة).

ثانى الأدلة الشيِّقة التى تشير إلى أن الصوفيين يستعملون الجذر "فطر" كى يعنى التجربة الجوانية وليست التجربة التى تحفزها الوسائل الكيميائية واردٌ فى فقرة من الأعمال التى تُسمى بحق "ماست- قلاندر" أى "الدرويش النشوان بالسكر"، الذى يعلِّق دون شك، على اعتقاد بأن "عيش الغراب" المسبب للهلوسة قد يُوفِّر خوض تجربة باطنية، ولكنه يرى أن ذلك غير صحيح.

وبادئ ذى بدء نستطيع إلقاء نظرة على تترجيم نصى للمتن:

**"أمر الخالق، بالتالى، انطلاقًا من نشر الحماس وجوهر الشعور الدينى بتوزيع كئوس "عصير العنب" على إفطار العشاق [=الصوفيين]، وفى خبز القرابين الذى يخص نصف المتفهمين ترك رمزًا. وهذا أيضًا كى يتعلَّم المرء ويعرف أن الصوفى المستنير أى الذى بلغ مرتبة الإشراق، بعيد تمامًا عن الشرخ والشدخ اللذين يحملهما الخداع، الذى لا يزيد عن تشويه، وغدا أقرب من ذلك الشعور الآخر بالنشوة (التدشينى/التأهيلى) وكان بالتالى بعيداً عن "عيش الغراب" من فطريات مسببة للجنون، وكان الإفطار إفطارًا على الحقائق فى طريق التماسك دون الشرخ والشدخ وما إليهما. وفى النهاية وبعد توزيع "النبيذ"**

والعنب، وبعد ذلك صنع عصيرها النبيذ، ورشف (بعد طول امتناع) خلْق الأحدب [سيف عربى معروف. المترجم] على نحوٍ غريب "الإنسان الكامل". ولكن هذا الخبز ليس مما يقولون، كما أنه ليس أيضًا من تحت الشجرة. حقا حقيقة الخلق اكتُشفت وقد تكون النشوة قد عرفت وحدها هذا الاختفاء لخبز الجوعان وماء العطشان. فالمشروب يأتى بعد المأكول. وتجلى الخالق كالفاتح."

رأى كثيرون فى هذه الفقرة التى تنطوى على أهمية كبيرة هذيان شخص أصابه الجنون. والشيخ "موجى" الذى ينتمى لصوفيى "الأعظمية" يفسرها فى صفحة كاملة وردت فى كتابه "ورود" على النحو التالى:

"هناك إحساس معيَّن، هو فى حقيقته حماس صادق، مقرون بالحب، وهو الأمر الذى ينبع من ينابيع قديمة، ولا يزال يُشكِّل ضرورة للبشرية. ولا تزال "أمارات" عليه موجودة فى دوائر أخرى بخلاف الدوائر الصوفية، ولكن هذه "الأمارات" تخفت تحت شكل رمزى، من نوع: "هم يملكون "الصليب" ولكننا نملك السيد المسيح". ويتعيَّن على "السالك" ألاَّ ينسى أن هناك تشابهاتٍ فى المشاعر، وهى تشابهات موهومة، وتكاد تكون أقرب إلى الجنون، ولكنه ليس ذلك الجنون الذى يقصد إليه الصوفى عندما يتحدَّث عنه، على نحو ما دأب المؤلف على وصف نفسه "ماست قالاندر". فمن مثل هذا الينبوع، يأتى أصل ما نسميه نبيذًا، ذاك الذى يخرج من العنب، القادم من الكرْم، نتاج التفصيص والنشر، ومنه يأتى الإشراق(الاستنارة) الحق. وبعد فترة من الامتناع عن النبيذ أو الخبز، والانفصال عن الارتباط، نجد أن هذه القوة التى تُعد شكلاً من أشكال "الفتح"، قد تجسَّدت فى الوجود. تلك هى التغذية التى لا تأخذ شكل أى طعام بأى معنى من المعانى المعروفة كشىء مادى ملموس ...".

غير أن النص الأصلى المتوفر فى لغة فارسية أدبية إلى هذا الحد أو ذاك يُعطينا تفسيراً لما يحاول ذلك "الدرويش المجنون" أن يفعل. فالنص يعزف على كلمة - جذر فرد لا غير هى "فطر". وليس هناك أى نوع من الترجمة يستطيع أن يعيد تخليق هذه الحقيقة الشعرية، لأننا فى الترجمة لا نستطيع الإبقاء على "الجذر". ففى اللغة الإنجليزية، وطالما كان اشتقاق هذه الكلمات Split [=شق] و Cake [=كعكة] و Relig-ious experience [=تجربة دينية] وهكذا من جذور مختلفة، فإننا لا نستطيع الحفاظ على المعنى الذى يثير الفزع أو يكاد خلال الاستمرار مع صوتٍ مفرد.

وإليكم هذا المثال:

"يا برادار، فاتر أست تفترى فترات وضاتى فترات..."

والحقيقة أن النص الأصلى يضم مائة وإحدى عشرة كلمة مشتقة من الجذر الثلاثى الحروف، ترد ما لا يقل عن ثلاث وعشرين مرة! وكثير من هذه الاستعمالات لهذه الكلمات التى ترجع اشتقاقيا إلى ذلك الجذر، ومع أنها ليست خاطئة، إلاَّ أنها نادرة تماماً إلى الحد (و ذلك لتوفر كلمة تقليدية أخرى فى الغالب الأعم أكثر ملاءمة فى مثل ذلك السياق) الذى نثق معه ثقة مطلقة بأن رسالة محددة تنقل بما يفيد أن وجود عقار كيماوى يسبب الهلوسة يوفِّر تجربة غير منكورة وإن كانت زائفة.

## الفصل السابع

# مولانا جلال الدين الرومى

**مستنير هو الذي تتفق أفعاله مع أقواله، ذاك الذى ينبذ الارتباطات الدينية المعتادة.**

**ذو النون المصرى.**

يدلل ظهور مولانا(حرفيا : سيدنا) "جلال الدين الرومى"، مؤسس "طريقة الدراويش الدوارين"، بسيرته الصوفية على صحة القول الشرقى، الذى يذهب إلى أن "**العمالقة يخرجون من أفغانستان كى يشعوا ضياءهم فى العالم**". ولد "مولانا" فى إقليم"باكتريا" Bactria لأسرة تنتمى لطبقة النبلاء فى مطلع القرن الثالث عشر. وعاش ودرس فى أيكونيوم" Iconium (Rum) فى آسيا الصغرى، قبل نشأة الإمبراطورية العثمانية التى تقول التقاليد إنه رفض الجلوس فى عرشها.

وقد كتب أعماله باللغة الفارسية، ولذلك قدرها حق قدرها الإيرانيون لمضمونها الشعرى والأدبى والباطنى إلى الحد الذى توصف معه بأنها "قرآن اللسان البهلوى"، وجاء هذا مع أنها تتعارض مع العبادة القومية الفارسية: العقيدة الشيعية، فهو يقف موقف النقد من روحها التى تقوم على الاستبعاد.

يرى المسلمون من العرب والهنود والباكستانيين فى "الرومى" واحداً من الطبقة الأولى من الأقطاب الباطنيين، ومع ذلك فهو يقرر بصريح العبارة أن تعاليم القرآن

رمزية(أليجورية)، وأنها تحتوى على سبعة معان مختلفة. والحقيقة أننا لا نستطيع الإحاطة بالمدى الذى بلغه تأثير "الرومى"، مع أننا نستطيع أن نرصد له لمحات بين الحين والحين فى الأدب والفكر في عدد كبير من المدارس. وحتى الدكتور "جونسون" المعروف بآرائه القاسية يقول عن "الرومى": يوضِّح للحاج أسرار طريق التوحد، ويميط الستار عن الأسرار التى ينطوى عليها درب الحق الخالد.

أصبحت أعماله معروفة على نطاقٍ واسع بصورة كافية فى بحر ما لا يقل عن مائة سنة وحسب من وفاته، للشاعر الإنجليزى "تشوسر" حتى إنه أشار المرة تلو المرة إليها فى بعض أشعاره، إلى جانب المواد التى ترجع إلى تعاليم الباطنى السابق على "الرومى" وهو "العطار" (١١٥٠-١٢٢٩/١٢٣٠). ومن واقع الإشارات الكثيرة إلى مصادر عربية، مما نجده عند "تشوسر"، نجد أن مجرد الفحص الخاطف يكشف عن تأثير صوفى لمدرسة "الرومى" فى الأدب. واستعمال "تشوسر" لعبارة "كما يأخذ الأسد حذره إذا عاقبت الكلب"، ليست إلاَّ اقتباسًا دقيقًا للمثل العربى الذى يقول: "اضرب الكلب فيتأدب الفهد"، وهذا المثل يستخدمه "الدراويش الدوارون" بصورة سرية فيما بينهم. ويعتمد تفسيره على اللعب على الألفاظ بين "الكلب" و"الفهد". فمع أنهما يُكتبان على هذا النحو إلاَّ أن الصوفى يستخدم التماثل الصوتى عند نطق كلمة السر، فعوضًا عن نطق لفظ "كلب" يقول "قلب" ومطرح لفظ "فهْد" يضع لفظ "فهيد" بمعنى (مهمل ومنسى). وهنا تُصبح العبارة:"اضرب القلب [=التمارين الصوفية] يسلك المهمل [=الملكات الذهنية] على نحوٍ سليم.

وهذا هو الشعار الذى يقدم حركات "ضرب القلب" التى تشجعها عمليات الحركة والتركيز لـ "المولوية" أو "الدراويش الدوارين".

تُعد العلاقة بين "**حكايات كانتربيرى**" لـ "تشوسر" بصفتها قصة رمزية تحتوى على تطوير جوانى و"منطق الطير" أو "برلمان الطير" - كما درجت ترجمتها - لـ"العطار" موضوعًا آخر لا يخلو من إثارة. ويعيد البروفيسور "اسكيت" Skeat إلى أذهاننا أن عدد الحجاج عند "تشوسر"، هو نفس العدد عند "العطار"، وهو ثلاثون

حاجا فى طريقهم إلى وجهتهم المقدسة الخاصة بالجانبين. والحجاج الثلاثون يبحثون جميعًا عن الطائر الغامض، وهو "سيمورغ"، والكلمة تعنى بالفارسية "ثلاثين طائرًا" أى "سى-مورغ" (١) ومع ذلك فاللغة الإنجليزية لا تجيز مثل هذا التبديل الحرفى. وعدد الحجاج، كان لا بد منه فى اللغة الفارسية نتيجة لضرورات القافية، وهو ما حافظ عليه "تشوسر" ولكن ينقصه المعنى المزدوج الذى كان موجودًا عند "العطار". كما أن "حكاية بائع صكوك الغفران الكنسى" موجودة عند "العطار" أما قصة شجرة الكمثرى فنجدها فى السفر الرابع من العمل الصوفى الكبير "المثنوى" لـ "الرومى".

وحقيقة الأمر أن تأثير "الرومى" على مستوى الأفكار والنسيج الأدبى عميقٌ فى الغرب. ولما كانت معظم أعماله قد تُرجمت إلى اللغات الأوروبية فى السنوات القليلة الماضية، فلقد كان تأثيره أعمق. ولكن إذا كان "الرومى"، كما يصفه البروفيسور "أربيرى" Arberry "أعظم شاعر صوفى دون منازع فى تاريخ البشرية"، فإن الأشعار التى تحمل الشطر الأعظم من تعاليمه تستطيع وحسب أن تجد تقديرها الصحيح فى أصولها الفارسية. ومع ذلك فالتعاليم والأساليب التى يستخدمها "الدراويش الدوارون" وسائر المدارس التى وقعت تحت النفوذ الروحى لـ "الرومى"، ليست عصية على الاستيعاب طالما كانت طريقة صياغة الحقائق الباطنية مفهومة.

هناك ثلاث وثائق يستطيع العالم الخارجى عن طريقها درس أعمال "الرومى"، الوثيقة الأولى تتمثَّل فى ديوان "مثنوى المناوى" (أشعار/كوبليهات روحية ثنائية السطور/الأبيات) Spiritual Couplets، ويُعد أعظم ما جادت به قريحة "جلال الدين الرومى). ويقع "المثنوى" فى ستة أسفار [=كتب] شعرية تملك مجازاتها الخيالية من القوة فى الأصل الفارسى إلى الحد الذى يثير إلقاؤها إعلاء مركَّبًا بصورة غريبة لوعى المستمع.

استغرق "الرومى" ثلاثا وأربعين سنة فى كتابة "المثنوى". ولكن ليس فى طوع أحد أن يطبق عليه معايير الشعر العادية، وذلك ناتج عن التشابك الخصوصى لأفكاره وشكله وصياغته. وعلى الذين يبحثون عن الشعر التقليدى وحسب فى هذا العمل،

وكما لاحظ البروفيسور "نيكلسون"، أن يمتنعوا، وعندئذٍ سوف يخسرون تأثير ما يُعد في الحقيقة شكلاً فنيا خاصا، خلقه "الرومى" بغرض التعبير الحامل لمعان عديدة، يقر هو نفسه أنه لا يجد موازيًا فعليا لها فى التجربة البشرية المعتادة. وتجاهل هذا الإنجاز الملحوظ يشبه انتقاء الطعم فى غيبة مربى الفراولة.

غير أن "نيكلسون" يكشف أحيانًا، خلال تركيزه الزائد عن اللازم على الشعر البديع فى بحور "المثنوى" عن تفضيله للشكل الخالص.

يقول فى (Introduction, Selections from the Diwan of Shams of Tabriz,p.xxxix)

إن "المثنوى" يضم ثروة هائلة من الشعر الباعث على البهجة. ولكن يتعيَّن على قرائه أن يتلمسوا طريقهم خلال الأمثال والحكايات والحوارات وتفسير النصوص القرآنية والنوادر الذكية والنصائح الأخلاقية، قبل أن يُصادفوا فقرة تحمل غنوة بديعة تتميَّز بالصفاء.

ينطق هذا الديوان بالنسبة إلى الصوفى، وربما لكل شخصٍ آخر، ببعدٍ مختلف. ومع ذلك فهو بعدٌ موجود، بطريقة أو أخرى داخل ذاته الأعمق.

وعلى غرار كل الأعمال الصوفية يتراوح "المثنوى" فى تأثيره على المستمع طبقًا للشروط التى يدرسه تحت ظلها. فالديوان يضم نوادر وحكايات رمزية ومساجلات وإشاراتٍ إلى معلمين سابقين وإلى وسائل مما يُؤدى إلى استشعار النشوة: كمثالٍ محسوس لأسلوب التوزيع، وبموجبه يجرى بناء الصورة عن طريق إعمال الأثر المتعدد فى غرس الرسالة الصوفية فى الذهن.

يجرى ترتيب هذه الرسالة، مع "الرومى" مثلما هو الحال مع كل الأقطاب الصوفيين، بصفة جزئية استجابة للبيئة أو المحيط الذى يعمل فيه. فلقد أسس للرقصات والحركات الدائرية بين تلاميذه، فيما يُروى، نتيجةً للمزاج البلغمى البليد الذى كان يطغى على الذين انخرط فى العمل معهم. أما ما يُسمى بتغيير المبدأ أو العمل الذى يوصى به المعلمون الصوفيون فليس فى الحقيقة أكثر من تطبيق هذه القاعدة.

وقد استخدم "الرومى" فى نسقه التعليمى التفسير والمران الذهنى والتفكير والتأمل، والشغل واللعب والفعل ورد الفعل. وتُعد الحركات البدنية-الذهنية لـ "الدراويش الدوَّارين"، المصحوبة بموسيقى الأرغول [=ناى ريفى بروحين أى مزدوج البوصة/الغابة.المترجم] تلك التى كانت هذه الحركات تُؤدى على إيقاعاته، نتاجًا لمنهج خاص مصمم لإيجاد صلة وطيدة لـ "السالك"مع التيار الباطنى، حتى يجرى التحول عن طريقه. فكل شىء يستوعبه الشخص الضال يحوز استعمالاً ومعنى داخل نطاق السياق الخاص للصوفية الذى قد يظل غير منظور حتى يخضع للتجربة. يقول "الرومى": "للصلاة شكل وصوت وحقيقة مادية. وكل شىء يتجسَّد فى الكلمات يملك معادلاً ماديا. ولكل فكرة مقابل عملى".

وتتمثَّل إحدى خصائص "الرومى" الصوفية الصادقة فى أنه، مع إرساله بصورة حاسمة لا نزاع فيها، قولاً هو الأكثر بعدًا عن النزعة الشعبية: الشخص العادى، أيا كانت مكتسباته الشكلية، غير ناضج من الزاوية الباطنية، وهو يُعطى فى نفس الوقت الفرصة لكل شخص على وجه التقريب كى يحقق التقدم تجاه اكتمال المصير الإنسانى.

على غرار كثير من الصوفيين الذين يجدون أنفسهم فى جوٍ لاهوتى، يُخاطب "الرومى" بادئ ذى بدء مستمعيه بشأن موضوع الدين. ويؤكد أن الشكل الذى تفهم خلاله الهيئات المنظمة الدين العاطفى العادى، هو غير صحيح. ويُعد "ستار الضوء"، وهو الحاجز الذى تولِّده حقانية - الذات [=إيمان المرء بأن الصواب معه باستمرار. المترجم] أخطر من "ستار الظلام" الذى تسدله الرذيلة على الذهن. فالفهم لا يأتى إلا خلال الحب، وليس خلال التدريب عن طريق وسائل تنظيمية.

وكان يرى أن المعلمين الأوائل للدين كانوا على حق. أما تابعوهم، اللهم فيما عدا قلة، فلقد نظَّموا الأمور بتلك الطريقة التى تستبعد الاستنارة على وجه التقريب. ومثل هذا الموقف يحتاج إلى نهج جديد إلى المسائل الدينية. وبذلك يكون "الرومى" قد خرج بمجمل المسألة من القناة العادية. فهو ليس على استعدادٍ لإخضاع أى عقيدة [=دوجما] سواء للدراسة أو الجدال. ويقول إن الدين الحق شىء مختلف عما يظن

الناس. وبالتالى فليس هناك أى فضيلة فى اختبار أى عقيدة [=دوجما)]. وفى هذا العالم - وكما يقول - ليس هناك معادل لأشياء من قبيل "العرش" أو "الكتاب" أو "الملائكة" أو " يوم الحساب". ومن هنا تأتى التشبيهات، وتكون ضرورية لتكوين فكرة وحسب عن شىء آخر.

ولكنه يمضى إلى مدى حتى أبعد من ذلك، فى المجموعة التى تضم أقواله وتعاليمه التى تحمل عنوان "فيه ما فيه"، وهى المجموعة التى يستخدمها الصوفيون ككتاب مدرسى. فيقول أن "البشر يمرون خلال ثلاث مراحل. فى المرحلة الأولى يعبدون أى شىء: الرجل، المرأة، المال، البنون، الأرض أو الأحجار. ثم وبعد أن يحرزوا بعض التقدم إلى الأمام، فإنهم يعبدون "الذات العلية" وأخيرًا فإنهم لا يقولون أنهم يعبدون "الذات العلية" ولا أنهم لا يعبدونه". فعندئذٍ يكونون قد دخلوا المرحلة الأخيرة.

فى سبيل الاقتراب من نهج الطريق الصوفى، يتعيَّن على "السالك" أن يتبيَّن أنه إلى حد كبير عبارة عن حزمة مما يُسمى اليوم بالمشرِّطات: الأفكار والتحيُّزات الثابتة وردود الفعل التلقائية، التى تتم خلال تدريب الآخرين. فالإنسان ليس حرا إلى الحد الذى يظن أنه حر عنده. والخطوة الأولى أمام الفرد تتلخص فى الفكاك من أسر الظن بأنه يفهم، وأنه يُحسن الفهم. ولكنهم يعلِّمون المرء أن بطوعه أن يفهم أى شىء عن طريق نفس العملية، عملية التعليل المنطقى. ومثل هذا التعليم يكون السبب وراء دماره.

> **"إذا سرت وفقًا للأساليب التى تعلَّمتها أو تلك التى قد تكون ورثتها، دون أى سبب آخر سوى أنك تعلمتها أو ورثتها، فأنت تكون عندئذٍ غير منطقى".**

يُعد فهم الدين وما يعلِّمه كبار الشخصيات الدينية الكبرى جزءًا لا يتجزأ من الصوفية، فالصوفية تستخدم مصطلحات الديانة العادية ولكن بطريقة خاصة طالما أثارت غضب التقى على المستوى الاسمى. فعند الصوفى، بصفة عامة، نجد أن معلِّم كل ديانة يرمز، سواء فى معتقداته وعلى نحوٍ أخص فى حياته اليومية، إلى مظهر للطريقة التى تعتبر فى مجملها بمثابة الصوفية. فالسيد المسيح داخلك - كما يقول "الرومى" - وإذا شئت فلتطلب عونه لك. وعندئذٍ لا تطلب من داخلك أو من "موسى"

الذى هو داخلك، طلبات فرعون. [هناك فرعونان: فرعون العقل المفارق المتعالى السامى وهو رمزى، وفرعون اللغوى الثقافى التاريخى المصرى وهو متحيِّز وواقعى. المترجم].

ويقرر "الرومى" الطريقة التى يرمز بها للدروب الدينية المختلفة بالنسبة إلى الصوفى عندما يقول إن درب السيد المسيح كان مكافحة العزلة والتغلب على الشهوات، أما درب النبى "محمد" (ﷺ) فكان العيش داخل نطاق مجتمع بشرى عادى. وفى هذا الصدد يقول "الرومى": "سر على درب "محمد" (ﷺ)، ولكن إذا لم تستطع فانهج نهج المسيح." و"الرومى" لا يدعو أحداً بأى حالٍ من الأحوال هنا إلى اعتناق هذه الديانة عوضًا عن تلك، لكنه يشير إلى طريقين أو دربين يستطيع "السالك" أن يجد التحقق عبر اتباع أى منهما، ولكنه التحقق الذى يتأتى خلال الفهم الصوفى لما كان عليه دربا السيد المسيح والنبى "محمد" (ﷺ).

وعلى نفس المنوال، عندما يتحدث الصوفى عن "الذات العلية"، فهو لا يعنى ذلك الإله الذى يفهمه ذلك الشخص الذى تلقى تعليمه أو تدريبه على أيدى اللاهوتى. فذلك الإله يقبله البعض وهم الأتقياء ويرفضه البعض الآخر وهم الملحدون. ولكنه قبول أو رفض لما طرحه المدرسيون أو الكهنوتيون. ولكن الإله الذى يعرفه ويدعو إليه الصوفيون ليس داخلاً فى هذا السجال، فالقداسة مسألة تجربة ذاتية عند الصوفى.

كل ذلك لا يعنى أن الصوفى يحاول الانتقاص من شأن ملكة التعليل المنطقى. فـ"الرومى" يشرح كيف أن العقل أساسى، ولكن للعقل مطرحه. وإذا أردت أن تفصِّل ثوبًا تعيَّن عليك أن تتوجه إلى الترزى [=الخيَّاط]. كما أن العقل يهديك إلى أى ترزى تختار الذهاب إليه. ومع ذلك فبعد هذه الخطوة يتوقف دور العقل. فلسوف يتعيَّن عليك عندئذ أن تضع ثقتك الكاملة أو إيمانك فى هذا الرجل الذى سينجز العمل على خير ما يرام. ويقول المعلم الكبير أن المنطق يأخذ المريض إلى الطبيب، ولكن بعد ذلك يضع نفسه باطمئنان تحت يديه.

غير أن المادى الجيِّد التعليم، ومع أنه يزعم أنه مستعد لسماع ما يريد الباطنى أن يقول له، فهو لا يستطيع الإنصات للحقيقة كلها. فهو لن يصدقها. والحقيقة لا تعتمد

على النزعة المادية مثلما هو الحال مع المنطق. ومن هنا فالباطني يشتغل على سلسلة من المستويات المختلفة، لا يعد المستوى المادى سوى واحد منها وحسب. ولسوف يُسفر الاتصال بينهما عن أن الصوفى سوف يظهر حتى فى هيئة غير المتسق فى نظر المادى. إذا كان ليقول اليوم شيئًا مختلفًا عما قاله أمس فلسوف يبدو كذابًا. وفى أقل القليل فإن الموقف الذى يقوم على تعارض الأغراض سوف يدمر نشوء أى فرصة للتقدم نحو تفاهم متبادل.

ويرى "الرومى" فى هذا الصدد أن أولئك الذين لا يفهمون شيئًا يزعمون باستمرار أنه تافه لا يستحق العناء. فاليد والأداة تشبهان الظران[=الحجر الصوان] والحديد الصلب. اضرب الأرض بالظران، فهل ينتج عن الضرب أى شرر؟ ولعل أحد الأسباب التى تحدو الصوفى إلى الامتناع عن التبشير علنًا بالعقيدة الصوفية يتمثَّل فى أن الشخص المتشرِّط [=المبرمج] دينيا أو المادى النزعة لن يفهم عنه ما يقول.

حط صقر ملكى على أطلال خربة يسكنها البوم، فظن البوم أن الصقر قدم إليهم لطردهم من موطنهم والاستيلاء عليه لنفسه. وكان أن قال الصقر لهم: "هذه الأطلال تبدو مكانًا هانئًا لكم أما بالنسبة لى فذارع الملك أكثر هناء"! وهنا صاح بعض البوم: "لا تصدقوه فهو يلجأ إلى الخداع كى يسرق منا موطننا."

ينتشر اللجوء إلى القصص الخرافية أو الرمزية [=الفابيولة Fable] مثل هذه القصة بين الصوفيين، ويعتبر "الرومى" أعظم كتَّاب هذا النوع من القصص الرمزية فى طريقتهم.

يُعطى القطب نفس الأفكار فى الغالب فى أشكال مختلفة أخرى كثيرة، حتى يُمكنها من اختراق الذهن. ويقول الصوفيون إن أى فكرة لن تدخل إلى الذهن المتشرِّط [=المبرمج] إلاَّ إذا صيغت على نحوٍ يُمكِّنها من تجاوز ستار التشريطات. والحقيقة التى تقول إن غير الصوفى لا يشترك إلاَّ فى القليل مع الصوفى يعنى أن الصوفيين مضطرون إلى استخدام عناصر أساسية موجودة داخل كل فرد من أفراد النوع البشرى،

وهى عناصر لم يستطع أى نوع من أنواع التشريط [=إخضاع سلوك المرء لردود أفعال مشروطة مثل كلب "بافلوف". المترجم] أن تقتلها تماماً. وهذه العناصر هى التى تقف وراء الارتقاء الصوفى. ويُعد الحب بين أوائل هذه العناصر وأكثرها ديمومة، فالحب هو العامل القادر على حمل المرء بل البشرية جمعاء نحو التحقق.

يفتقر النوع البشرى إلى التحقق بمعنى أن هناك رغبة ما تؤرقه، وتراه يُكافح فى سبيل تحقيقها خلال كافة أنواع المشاريع والطموحات. ولكنه الحب وحده هو الذى يُمكِّن المرء من الوصول إلى التحقق-الذاتى.

إلاَّ أن الحب أمرٌ على جانبٍ عالٍ من الجدية. فهو يسير خطوة خطوة إلى جانب الإشراق أو الاستنارة، فكليهما يزيدان معًا. فالنار المفعمة الإمكانيات للاستنارة تصل من القوة حدا يجعلها لا تُطاق كلها فى نفس الوقت.

"قد تكون حرارة الفرن عالية بما يحول دون تمتعك بأخذ قسطٍ من الدفء، بينما يعطيك لهب المصباح الأضعف ما تحتاج إليه من حرارة."

يظن كل شخص، عندما يبلغ مرحلة معينة من المعرفة الشخصية، أن بوسعه أن يجد الطريق الذى يقوده إلى الاستنارة بمفرده. وهذا ما يرفضه الصوفيون، لأنهم يتساءلون عن كيفية عثور المرء على شىء لا يعرف ما هو. يقول "الرومى": "كل شخص أصبح باحثًا عن الذهب ولكن الأشخاص العاديين لا يعرفونه حتى لو صادفوه. وإذا لم يكن باستطاعتك أن تعرفه فانضم إلى معية أحد الحكماء".

فى الغالب لا يرى الشخص العادى، الذى يظن أنه يسير على درب الاستنارة سوى صورة له. فالضوء قد ينعكس على الجدار، ويكون الجدار بذلك مُضيفًا للضوء. "لا تشد نفسك إلى طوب الجدار، وابحث عن الأصل الخالد".

**"يحتاج الماء إلى وسيط، كالوعاء، بينه وبين الحرارة حتى يسخن بشكلٍ صحيح."**

كيف يتأتى لـ "السالك" أن يتأهب لمهمته فى وضع قدمه على أول الدرب الصحيح؟ فى المقام الأول، لا ينبغى عليه أن يتخلى عن الشغل والعيش فى العالم المحيط. يقول "الرومى"

فى تعاليمه: "إياك. ونبذ العمل، فالكنز الذى تبحث عنه سوف ينبع منه". وهذا يُعد أحد الأسباب التى توجب على كل الصوفيين أن يزاولوا مهنة بناءة. فالشغل، مع أنه ليس العمل العادى أو حتى الإبداع المقبول اجتماعيا وحسب. فهى أى هذه المهنة تشمل العمل الذاتى، أو السيمياء التى يُصبح عن طريقها متكاملاً: "فالصوف مع حضور الصانع البارع يُصبح سجادة. والطوب يُصبح قصراً. وعليه فحضور الروحانى يخلق تحولاً مشابهًا."

يُعد الحكيم فى البدء مرشد "السالك". وبأسرع ما يُمكن يصرف هذا المعلم التلميذ الذى يغدو حكيمًا هو الآخر ويستمر عندئذٍ فى عمله الذاتى. ولما كان الأقطاب المزيفون، فى الصوفية، كما فى أى عقيدة أخرى، ليسوا بالقليلين بالمرة، فإن الصوفيين يجدون أنفسهم فى وضعٍ غريب: بينما قد يبدو المعلم المزيَّف وكأنه معلم أصيل (لأنه يشقى فى سبيل الظهور على النحو الذى يريده منه التلميذ) فإن الصوفى الحقيقى لا يُشبه فى غالب الأحيان ما يظن "السالك" الذى يفتقر إلى التمييز والتدريب أنها الهيئة التى ينبغى للصوفى أن يتخذها.

وينبهنا "الرومى" على هذه النحو: "لا تحكم على الصوفى بأنه فى حقيقة الأمر ما تستطيع أن تراه منه، يا صديقى، إلى أى مدى ستظل تفضل الجوز والعنب، كما يفعل الأطفال سواء بسواء".

يولى المعلم المزيَّف اهتمامًا كبيراً للمظهر، وفى وسعه أن يعرف كيف يجعل "السالك" يعتقد أنه معلم عظيم، وأنه يتفهمه، وأن عنده أسراراً عظيمة يستطيع الكشف عنها. وحقيقة الأمر أن صدر الصوفى ينطوى على أسرار، ولكن يتعيَّن عليه أن يُنمِّيها داخل التلميذ. فالصوفية شيء يتخلَّق داخل المرء وليس شيئًا يُعطى له. والمعلم المزيف يجعل أتباعه يلتفون حوله طوال الوقت، ولن يخبرهم بأنه يُعطيهم مرانًا يتعيَّن عليه أن ينتهى بأسرع ما يُمكن، حتى يذوقوا طعم ارتقائهم بأنفسهم ويواصلوا حياتهم كأشخاص بلغوا درجة التحقق.

يُخاطب "الرومى" المدرسى واللاهوتى ومريد المعلم المزيَّف على هذا النحو:

**"متى تكفون عن عشق الشعائر وحب الإبريق؟ ومتى ستبدءون فى رؤية الماء الذى يحمله الإبريق؟ الناس فى العادة يحكمون بالظواهر الخارجية. فلتعرفوا الفرق بين لون الخمر ولون الكأس."**

يتعيَّن على الصوفى أن يسير وفق كل الإجراءات الروتينية الخاصة بالارتقاء الذاتى، وإلاَّ فإن التركيز على إجراء واحد دون سواه سوف يؤدى إلى حدوث خلل، وهو الأمر الذى يُفضى إلى الخسارة. على أن معدل الارتقاء يختلف من شخصٍ لآخر. فالبعض يستوعب، كما يقول "الرومى" من قراءة سطرٍ واحد. والبعض الآخر، الذين شهدوا حدوث حادث ما يعرفون كل شىء عنه. فالقدرة على الاستيعاب تنمو مع التقدم الروحى للفرد.

تشمل تأملات "الرومى" بعض الأفكار الملحوظة، المصممة بحيث تجعل "السالك" يستوعب الحقيقة التى تقول إنه فقد بشكلٍ مؤقت كل اتصال بالواقع، حتى ولو بدت الحياة العادية وكأنها مجمول الواقع نفسه. ويرى الصوفيون أن ما نراه ونشعر به ونجربه فى الحياة العادية غير المتحققة، ليس سوى جزء من كلٍ أعظم. وهناك أبعاد لا نستطيع الوصول إليها إلاَّ خلال بذل الجهد الشاق. فهذه الأبعاد أشبه بالجزء المغمور فى الماء من جبل الجليد، فهى موجودة ولكننا لا نراها فى ظل الشروط المعتادة. وعلى غرار جبل الجليد أيضًا تجدها أكبر كثيراً مما تظن أى دراسة سطحية.

يستخدم "الرومى" عديداً من التناظرات فى شرح هذا الأمر. يتمثَّل أحد أهم هذه التناظرات فى نظرية العمل، التى يقول بها. وتتلخَّص فى أن هناك ما يُسمى بالعمل الشامل وهناك أيضًا ما يُعرف بالعمل الفردى. ونحن معتادون على رؤية العمل الفردى وحده فى العالم المعتاد، أى عالم الحواس. ولنفترض أن هناك عدداً من الأشخاص يهمون بصنع خيمة، تجد أن بعضهم يخيِّط، وآخرون يُحضِّرون الحبال والبعض الآخر ينكب على النسج. كلهم يشترك فى عمل مشترك، مع أن كلا منهم مستغرق فى عمله الفردى. وإذا كان لنا أن نفكِّر فى صنع الخيمة، فالأهم عندنا هو العمل الأشمل.

يقول الصوفى، يتعيَّن علينا فى بعض الاتجاهات أن ننظر إلى الحياة ككل، وفى نفس الوقت على المستـوى الفـردى. وهذا الاتفـاق مع - أو قل التناغم مع - الخطة العامة أو العمل الشامل للحياة هو ضرورى لبلوغ الإشراق أو الاستنارة.

وشيئًا فشيئًا، وكلما تزايدت التجارب، يبدأ الصوفى فى إعادة تشكيل تفكيره على هذه الأسس أو الخطوط. وقبل أن يُتاح له المرور بتجربة باطنية، يكون إما متهكمًا وغير ملتزم أو لا يملك سوى فكرة موهومة بالكامل عن طبيعة التجربة، وخصوصًا ما يتعلق منها بالمعلِّم والدرب. ولمثل هذا الشخص يُعطى "الرومى" تأملاتٍ مصممة كى تساعده فى التغلب على التطوير المفرط عن حده لبعض الأفكار التى تنتشر بين غير المدربين. فالإنسان يتوقع أن يعطيه أحدهم مفتاحًا ذهبيا. إلا أن بعض الأشخاص يثبتون أنهم أسرع فى إحراز الارتقاء من البعض الآخر. والشخص الذى يسافر فى غياهب الظلام يكون مسافرًا مع ذلك مثل غيره من المسافرين. والتلميذ يكون فى حالة اكتساب للعلم حتى دون أن يدرى أنه يفعل، ومن جراء ذلك قد يثور. لكن "الرومى" يذكِّره أن الشجر يجمع الغذاء فى فصل الشتاء. وخلال ذلك قد يظن الناس أن الشجر عاطل عن العمل، لأنهم لا يرون فى العمق ما يجرى خلف ما يرون على السطح. ولكنهم يرون البراعم فى الربيع، وعندئذٍ يؤمنون بأن الشجر لم يكن عاطلاً. وأن هناك وقتًا للجمع ووقتًا آخر للانطلاق. وهذا يعود بالموضوع إلى الوراء إلى التعليم: "يتعيَّن للتنوير أن يأتى شيئًا فشيئًا، وإلاَّ فإنه يُغرق المرء والأدق "يُغشلق له عينيه".

يستبدل الصوفيون الأدوات المدرسية، التى يلجأون إلى استعمالها من حينٍ لآخر، بالتعليم الباطنى، وهو التعليم الذى يتعيَّن له أن يجرى وفقًا لقدرات التلميذ. ويلفت معلمنا الانتباه إلى أن أدوات الصائغ فى أيدى طارق النُّحاس أشبه ببذر البذور على صفحة الرمال. وأدوات طارق النُّحاس فى يدى الفلاح تشبه تقديم الدريس كطعامٍ للكلب أو طرح العظم فى مذود الحمار.

يمر الموقف تجاه التقاليد المعتادة للحياة بامتحان. فيُنظر إلى مسألة الأشواق الجوانية للإنسانية، ليس بصفتها احتياجًا "فرويديا"، بل بصفتها أداة طبيعية فُطر

عليها الذهن فى سبيل تمكينه من بلوغ الحقيقة. والناس - كما يقول "الرومى" - لا يعرفون فى حقيقة الأمر ما الذى يريدونه. فالشوق الجوانى الذى يُضمرونه فى جوانحهم يُفصح عن نفسه فى مئات الرغبات التى يظنون أنها احتياجاتهم. ولكنها ليست رغباتهم الحقيقية، كما توضّح لنا التجربة؛ وذلك لأنهم عندما يُحققون هذه الأهداف فإن ذلك الشوق الجوانى يظل مؤرقًا ومتعطشًا. وكان لـ "الرومى" أن يرى فى "فرويد" شخصًا تسلّط عليه أحد التجليات الثانوية للشوق الجوانى العظيم، وليس شخصًا اكتشف أساس ذلك الشوق.

وعودٌ على بدء قد يبدو الناس أشرارًا فى عينىْ شخصٍ ما وأخيارًا فى نظر شخصٍ آخر. وهذا راجعٌ إلى أن هناك ذهنًا يسيطر عليه الجفاء، وآخر مفعمٌ بالتسامح. "فالسمكة والصنارة موجودتان كلتاهما."

يتمرّن الصوفى على امتلاك القدرة على الانفصال، كى يعقبها امتلاك القدرة على تجريب ما يختمر فى صدره بدلاً من مجرد التطلع إليه. وفى سبيل تحقيق ذلك، يقوم المعلم بتدريب هذا التلميذ على إمعان النظر فى مقولة "الرومى": "الشبعان لا يرى ما يراه الجوعان إذا نظرا معًا إلى رغيف خبز."

وإذا كان أحد الأشخاص يفتقر إلى المران إلى ذلك الحد الذى يُخضعه لتحيزاته الخاصة، فليس فى وسعه أن يتعشّم فى إحراز كثير من التقدم. ويركّز "الرومى" على تخليق التحكم، وهو تحكم يأتى خلال التجربة وليس خلال النظرية بحد ذاتها فيما يتعلّق بالصالح والطالح، بالخطأ والصواب. فالأمر هنا ينتمى إلى تصنيف الكلمات: "فالكلمات لا تحمل بحد ذاتها أى أهمية". فلو عاملت زائرًا ما بصورة حسنة وتحدثت إليه بكلمات طيبة، فلسوف يسعد. أما إذا عاملته بطريقة خشنة وألقيت نحوه بعدة كلماتٍ مسيئة، فلسوف يستشعر الإهانة وبالتالى التعاسة. فهل تستطيع بضع كلمات أن تُفيد فى حقيقة الأمر السعادة أو التعاسة؟ هذه عبارة عن عوامل ثانوية، وليست جوهرية. وفى سائر الأحوال لا تؤثر إلا على الضعاف من الناس.

يُخلِّق المتدرب الصوفى طريقة جديدة لرؤية الأشياء خلال التمارين التى يتدرَّب عليها. فتراه يسلك أيضًا سواء بأفعاله أو ردود أفعاله فى مواقف معينة سلوكًا مختلفًا، عما كان ليحدث منه لولا هذه الطريقة الجديدة. فهو يستوعب المعنى الأعمق لمثل هذه الوصية التى تقول: "خذ اللؤلؤة وارم المحارة"، فلن تعثر على لؤلؤة فى كل محارة تصادفها. و"الجبل أكبر دائمًا من الزمردة". وما يبدو سخيفًا أو يكاد فى نظر الشخص العادى، وعلى أحسن تقدير قولاً مأثورًا، يُصبح بالنسبة إلى الصوفى مفعمًا بالمعانى، فهو يجد فى أعماقه ما يصله بشىء يسمِّيه "الآخر": العامل الكامن الذى يبحث هو عنه. وما قد يبدو حصاة للرجل العادى – هكذا يواصل "الرومى" حديثه مطوِّرًا مقولته – هو لؤلؤة للعارف.

عندئذٍ يلمح السالك روغان التجربة الروحية. وإذا كان عاملاً خلاقًا، فإنه يدخل المرحلة التى يخترقه فيها الإلهام أحيانًا وإن لم يكن دائمًا. وإذا كان عرضة للمرور بتجربة الانتشاء، فلسوف يكتشف أن معنى الاكتمال وهو معنى مفعم بالبهجة يأتى بصورة مؤقتة، ولكنه لا يستطيع التحكم فيه. فالسر يحمى نفسه: "ركِّز على الروحانية، كما ستفعل، ولسوف تهرب منك، إذا كنت مستحقا. فلك أن تكتب عنها، وأن تفاخر بها، وأن تُعلِّق عليها، إلاَّ أنها ستمتنع عن أن تفيدك بشىء، فلسوف تولى منك الفرار. ولكن إذا رأت منك التركيز، فقد تصبح فى متناول يديك، مثل طائر مدرَّب. وعلى غرار الطاووس لن تحط فى مكان لا يكون جديرًا باستقرارها فيه."

وعندما يصل الصوفى وحسب إلى ما بعد مثل هذه المرحلة من الارتقاء، يكون فى طوعه أن يوصِّل شيئًا عن الدرب إلى الآخرين، ولكنه إذا حاول ذلك قبل بلوغه هذه المرحلة فـ "إنها سوف تهرب".

وهنا أيضًا تكون الحاجة ماسة إلى توازنٍ دقيق بين الطرفين المتطرفين، وإلاَّ فإن المجهود من ألفه إلى يائه قد يذهب سدى. ويرصد "الرومى" أن "الشبكة التى هى عبارة عن ذهنك على درجة كبيرة من الحساسية. ويتعيَّن عليك أن تهيئها بشكلٍ دقيق حتى تصيد صيدها. فإذا ما كانت التعاسة هناك، فلسوف تتمزق الشبكة، وإذا تمزقت

فلسوف تنتهي فائدتها. كما أن الشبكة تتمزق أيضًا بحب مفرط في مقابل معارضة مفرطة، فلا تلجأ لأي منهما".

"تبدأ الحواس الخمس الجوانية في العمل مع استيقاظ الحياة الجوانية للفرد. ويشرع الغذاء غير الملموس، الذي يتحدث عنه "الرومي" في إحداث أثرٍ مغذ. فالحواس الجوانية تُشبه، على نحوٍ أو آخر، الحواس البرانية، ولكنها تُعد بالنسبة لها كالنحاس الأحمر بالنسبة للذهب".

على نحو ما يختلف جميع الأفراد، في قدراتهم، الواحد عن الآخر، يتطوَّر الصوفيون في بعض المناحي ولا يتطورون في مناحٍ أخرى. ولو أن المعتاد أن التطور يلحق عددًا من الملكات الجوانية والقدرات الخاصة بصورة متزامنة ومتناسقة. حقا قد يحدث تغيُّر في المزاج، ولكن تطورها لا يشبه بحال من الأحوال تلك التغيرات التي يشعر بها غير الناضجين من البشر. والمزاج يُصبح جزءًا لا يتجزَّأ من الشخصية الحقيقية ويحل محل فجاجة الأمزجة العادية تغيُّر وتفاعل الأمزجة العليا، تلك التي لا تُعد الأمزجة الدنيا أكثر من انعكاسات باهتة لها.

دخل تغيُّر مهم، على المفهوم الصوفي للحكمة والجهالة. وبعبارة "الرومي": "إذا صادفنا حكيمًا بكل معاني الكلمة، ولا يعرف شيئًا عن الجهالة، فلقد تدمره". وبناء عليه فالجهالة جديرة بالثناء، لأنها تعني وجودًا مستمرًا. فالجهالة لا تقل ولا تزيد عن شريك الحكمة، بمعنى التبدل، مثلما هو الحال مع الليل والنهار، يُكمِّل كل منها الآخر.

يُعتبر عمل الأضداد مع بعضها البعض موضوعًا مهما من موضوعات الصوفية. وعندما تتصالح الأضداد، فإن الذات الفرد لا تبلغ اكتمالها فحسب، لكنها تتجاوز أيضًا حدود البشرية، على نحو ما نفهمها. ويُصبح الفرد، ما نستطيع أن نقربه من الأذهان قدر الإمكان، على هذا النحو: قويٌ بصورة هائلة. ماذا يعني ذلك وكيف يحدث؟ هذه أسئلة تنتمي إلى مجال التجربة الشخصية خارج نطاق الكتابة المجردة. وفي موضعٍ أخر يعيد "الرومي" إلى الأذهان خلال حديثه عن الكلمات المكتوبة: "كتاب الصوفي ليس سواد الصفحات المنقوشة بالحبر بل بياض القلب النقي."

عندئذٍ يبلغ الصوفى بعض الاستبصارات التى ترتبط بارتقاء الحدس الذى لا يعرف الخطأ. وتوقه للمعرفة من ذلك النوع الذى يستطيع، خلال قراءة هذا الكتاب أو ذاك أن يغربل فى الغالب ما هو حقيقى وما هو خيالى، ويستطيع التفريق بين القصد الفعلى للمؤلف وسائر العناصر الأخرى. ولعل المقلدين هم الذين تتهددهم هذه الملكة على نحوٍ خاص، أولئك الذين يدّعون أنهم صوفيون، وهم الذين يسهل عليه أن يكتشف خباياهم. ومع ذلك فإحساسه بالتوازن يوضّح له إلى أى حد قد يكون المقلد مفيداً لقضية الصوفية. ويعلّق الصوفى على هذه الوظيفة فى "المثنوى"، وتعاليمه فى هذا الشأن تنقل بأمانة بالغة من جيلٍ إلى جيل عن طريق المعلمين الصوفيين متى وجدوا أن التلميذ بلغ هذه المرحلة: **"المقلد أشبه بالقناة، حقًا لا تشرب، لكنها قد تحمل الماء إلى العطشى."**

ومع تقدمه على الدرب، يتحقق الصوفى من الحد الهائل الذى يبلغه الأمر من التعقيد بل حتى المجازفة، ما لم ننفذه بالتماشى مع المنهج الذى نشأ وتطوّر عبر العصور. ويُسجّل "المثنوى" خلال "قصة خرافية" هذه المرحلة من التجارب: "دخل أسد فى حظيرة وهناك وجد ثوراً فأكله وجلس حيثما كان يجلس. ولما كانت الحظيرة مظلمة ودخل صاحبها كى يتفقد حيواناته فلقد ربت على كتف الأسد بيديه دون أن يشعر. وهنا قال الأسد لنفسه: **"لو كانت الحظيرة مضاءة لمات من الخوف. ولقد ربّت على كتفى على ذلك النحو لأنه ظننى ثوره"**. وإذا قرأنا هذا العمل على أنه قصة عادية، فإن هذا المشهد أو "الإسكتش" الحى قد يمر على أنه مجرد نادرة من نوادر المغفلين الذين يندفعون حيث يخشى الملائكة أن يطأوا أو يضعوا أقدامهم.

يُعد استيعاب المعانى الحقيقية الكامنة وراء الأحداث الدنيوية غير المفهومة نتيجة أخرى من نتائج الارتقاء الصوفى. لماذا على سبيل المثال، تستغرق مرحلة معينة فى الدرس الباطنى من شخصٍ ما مدة أطول مما تأخذه من شخصٍ آخر، حتى ولو كان ينتهج كل منهما إلى هذا الحد أو ذاك نفس الروتين؟ يُصوّر "الرومى" تجريب البعد الخاص فى الحياة، ذلك البعد الذى يحجب الأعمال الكاملة لواقع الأمر، مما يُعطينا

رؤية غير مرضية للكل. يقول إن شحاذين طرقا باب أحد البيوت، وسرعان ما راضى أهل البيت الأول منهما بمنحه بضع لقيمات من الخبز، أما الثانى فتركوه ينتظر نصيبه. لماذا؟ الشحاذ الأول لم يقع عندهم موقع إعجاب كبير، ولذلك أعطوه خبزًا بائتا، أما الآخر فسألوه الانتظار حتى يخبزوا له رغيفًا طازجًا. هذه القصة تُصوّر موضوعًا طالما تردد فى التعاليم الصوفية حول وجود عنصر أو آخر فى الغالب فى جادثة، قد لا نعلم عنه شيئًا. ومع ذلك فإننا نبنى آراءنا على مواد ناقصة. ولا غرابة كبيرة فى الأمر إذا نظرنا فوجدنا أن غير المطلعين على بواطن الأمور يتطوّرون وهم يمرون بـ "حوَل" دائم التجدد.

يغنى "الرومى" فى إحدى قصائده: **"أنت تنتمى إلى عالم الأبعاد، ولكنك جئت من عالم اللاأبعاد. فأغلق المحل الأول وافتح الثانى".**

وهكذا نجد رؤية جديدة وشاملة لكل مظاهر الحياة وكل المخلوقات. فالعامل، إذا كان لنا أن نستخدم خيال "المثنوى" مخفىٌ فى "ورشة العمل" بمعنى أنه كامن وراء عمله، الذى يكون، كما هو عليه الحال، قد نسج عش عنكبوتٍ عليه. فالورشة هى مطرح الرؤية، وخارجها هو مطرح الظلام.

يُوفّر موقف الصوفى، كشخص يتمتع ببصيرة أعمق فى النظر إلى أمور العالم وإلى الكل، وذلك بالتعارض مع الجزء، إمكانية هائلة لامتلاك القوة. ولكنه لا يستطيع أن يخطو هذه الخطوة إلا بالارتباط مع باقى المخلوقات: وأولهم الصوفيون ثم سائر أبناء البشرية وأخيرًا يأتى سائر المخلوقات. فالقوى التى يتملّكها الصوفى ووجوده ذاته كلها مرتبطة بـ "كُدية" جديدة من العلاقات. وترى الناس يأتون إليه، ويتبين له أنه حتى أولئك الذين يتهكمون، قد حضروا على الأرجح كى يتعلموا عوضًا عن إحراز فوزٍ عليه فيما يتعلق بهذه النقطة أو تلك. وهو ينظر إلى سلسلة طويلة من الأحداث، بصفتها نوعًا من الأسئلة والإجابات عليها. فزيارة المرء إلى حكيم ما، من وجهة نظر الصوفى، عبارة عن نوع من التقرب إليه بهذا الطلب: "علمنى". والجوع قد يكون سؤالاً: "هل لك أن ترسل إلىّ طعامًا؟" والامتناع عن إرسال الطعام هو جوابه، وهو جوابٌ بالرفض. أضف إلى ذلك، وعلى نحو ما ينهى "الرومى" هذه الفقرة: "الجواب على وجود الأحمق هو الصمت."

يستطيع الصوفى أن ينقل جزءًا من تجربته الباطنية إلى عددٍ معين من الآخرين، بعضهم التلاميذ الذين يأتون إليه، ويكونون قد تكيَّفوا بفعل تجاربهم الماضية كى يحرزوا مثل هذا الارتقاء، وهو ما قد يحدث خلال تمارين التركيز المتبادل "التجلى" وأداء هذه التمارين قد يتطور إلى تجربة باطنية صادقة. ولقد روى "الرومى" لتلاميذه يومًا أن "الإشراق أو الاستنارة يأتى إليكم لأول مرة من المتضلعين فى العلم. وهذا هو التقليد. ولكن عندما يأتى مرارًا فذاك هو تجربة الحقيقة." وقد يبدو على الصوفى فى معظم الأحيان، خلال كثير من مراحل السعى أو الطلب أن لا يقيم وزنًا كبيرًا لمشاعر الآخرين، أو على نحوٍ آخر غير متسق مع حركة المجتمع. وعندما يكون ذلك الأمر صحيحًا، يكون هذا راجعًا إلى أنه يلمح الطابع الحقيقى للموقف خلف الموقف الظاهر بصفة جزئية للآخرين. فالصوفى يسلِّط أحسن سلوكٍ ممكن، مع أنه قد لا يقف دائمًا على السبب الذى جعله يقول ما قال أو يفعل ما فعل.

ويُعطينا "الرومى" فى كتابه "فيه ما فيه" تصويرًا لمثل هذا الموقف بالذات: شاهد أحد السكارى ملكًا يمر على متن جوادٍ مطهم. وكان أن أطلق السكران ملاحظة غير ودودة على الحصان. فغضب الملك واستدعاه للمثول بين يديه فى وقتٍ لاحق. فشرح الرجل الأمر على هذا النحو: " فى ذلك الوقت كان هناك رجل سكران يقف على ذلك السطح. لم يكن أنا بالطبع، فلقد ذهب فى حال سبيله." فما كان من الملك إلا أن ابتسم من هذا الرد وأمر له بمكافأة. السكران هنا هو الصوفى، مثلما هو الواعى(غير السكران) فى نفس الوقت. فالصوفى، فى حالته من الارتباط بالحقيقة الصادقة، تصرَّف بشكلٍ معيَّن. ونتيجة لذلك كوفئ. كما أنه باشر وظيفة محددة فى شرحه للملك أن الناس ليسوا دائمًا مسئولين عن تصرفاتهم. وعلاوة على ذلك منح الملك فرصة القيام بعملٍ خيِّر.

العنب الذى ينضج لا يعود حصرمًا مرة أخرى، وليس فى وسع أحد أن يعود بعقارب الساعة إلى الوراء أو يوقف التطور الإنسانى. ومع ذلك فبإمكاننا أن نوجِّهه، كما يستطيع أولئك الذين لا يعرفون ما هو الحدس الصادق أن يعترضوا سبيله.

وبالتالى فإمكانية تشويه تعاليم الصوفيين تظل قائمة، وبناء عليه قد يُعامل أيضًا على ذلك النحو إذا سمح لنفسه أن يراه السوقيون علنًا أكثر من اللازم. أما بالنسبة لبث التعاليم الصوفية بين أولئك العاديين، فـ "الرومى" مثل غيره من المعلمين الصوفيين، مستعد باستمرار لتوجيه دعوة عامة لهم:

**بينما يكون القنديل الجوانى للجواهر على اشتعاله،**

**أسرع بتشذيب الفتيل وزوِّده بالزيت.**

ولكن "الرومى" متفق مع المعلمين الذين يرفضون مناقشة العقيدة الصوفية مع كل من هب ودب: "ادع الأحصنة إلى مكانٍ آخر بخلاف الحقل الذى يوجد فيه البرسيم، وستجدهم يرتابون فى الأمر"، بصرف النظر عما يكون.

يقف الصوفيون موقف المعارضة من المتعلمين الخلَّص والفلاسفة المدرسيين، وذلك بصفة جزئية لأنهم يرون أن مثل ذلك المران الذهنى الذى يتزودون به على ذلك النحو الموسوس والأحادى الاتجاه يسىء لذلك الذهن وكل الأذهان فى نفس الوقت كذلك. وبنفس الدرجة، فالتعاليم الصوفية تتصدى بقوة لأولئك الذين يظنون أن كل ما يهم هو البديهة أو الزهد. فـ "الرومى" يصر على التوازن بين كل الملكات.

يعتمد الاتحاد بين الذهن والحدس الذى ينتج عنه الإشراق أو الاستنارة والارتقاء اللذان يبحث عنهما الصوفيون، على الحب، والحب دائمًا: هذه "التيمة" التى يلُح عليها "الرومى" لا تجد تعبيرًا عنها أفضل مما هو الحال فى كتابات "الرومى"، اللهم إلا أن يكون ذلك داخل جدران مدرسة من المدارس الصوفية. وعلى غرار ما تعمل النزعة الذهنية تمامًا بالمواد الملموسة، تعمل الصوفية بتلك المواد المنظورة والجوانية. وحيثما يضيِّق كل من العلم والنزعة المدرسية كليهما دائمًا من نطاقهما حتى يستوعبا مناطق للدرس أضيق فأضيق، تواصل الصوفية احتضانها لكل دليل من الأدلة التى تقوم على الحقيقة الكامنة العظمى، أينما وُجد.

ولقد خلقت هذه القدرة على الاستيعاب والمقدرة على تحريك النزعة الرمزية، بالإضافة إلى الحكى والفكر من التيار الصوفى السفلى، عند المعلقين البرانيين (حتى فى الشرق) إثارة شديدة وأبوابًا جديدة لقتل أوقات الفراغ. فأخذوا يتتبعون أصول هذه القصة أو تلك فى الهند وهذه الفكرة أو تلك فى بلاد اليونان وهذا التمرين أو ذاك عند "الشامانيين." فمثل هذه العناصر يحملونها عند عودتهم إلى مكاتبهم كى توفر لهم فى نهاية المطاف ذخيرة فى صراعهم الذى لا ينخرط فيه من أعداء سواهم هم أنفسهم. إلا أننا نجد الجو الفريد للمدارس الصوفية فى كتابى: **"المثنوى"** و**"فيه ما فيه"**. ولو أن الكثيرين من البرانيين أصحاب الظاهر، يجدونهما محيرين وفوضويين ومكتوبين باستخفاف.

حقيقة الأمر أن الكتابين يُعدان بصفة جزئية دليلين يجدر استخدامهما بالاقتران مع التعاليم والممارسات الصوفية الفعلية من عمل وفكرٍ وحياة وفن. ولكن حتى لو قبل معلق واحد حقيقة هذا الجو، كما تخلَّق بشكلٍ عمدى، وكرر أى ذلك المعلق الرواية الصوفية لهذا الجو على صفحات الورق المطبوع، فلقد كشف عن جوهره خلال الاتصال الشخصى من أن الحيرة عوضًا عن ذلك هى التى تستبد به لمجمل الأمر. ومع ذلك لزم القول بأنه لا يزال يعتبر نفسه صوفيا، على الرغم من أنه لم يحظ بالقبول من جانب أى منهج صوفى. وتحت تأثير مثل هؤلاء الرجال نرى أن درس الغربيين للصوفية، وهو ما كان قد اكتسب فى ذلك الوقت زخمًا هائلاً، أصبح أكثر صوفية قليلاً، مع أن شوطًا طويلاً لا يزال من اللازم عليه أن يقطعه. فـ "المثقف الصوفى" هو أحدث بدعة غربية.

تملك الصوفية بطبيعة الحال مصطلحاتها الفنية الخاصة، وتغص أشعار "الرومى" بنوعيات مألوفة وأخرى فريدة من هذه المصطلحات التأهيلية أو التدشينية. فهو يصف على سبيل المثال فى ديوانه الرائع الثالث **"ديوان شمس تبريز"**، بعض المفاهيم والأنشطة الذهنية التى تطفو على السطح داخل أحد الاجتماعات السرية التى يعقدها الدراويش. وهنا نجد التعاليم التى تُمكِّن المرء من أن يُصبح صوفيا على مستوى

"النظر والعمل"، وقد نقلها "الرومى"، مغلفة فى أشعار متقطعة ومشوشة فى الظاهر، بأسلوب مصمم خصيصًا لإبراز فحواها:

"فلتنضم للجماعة ولتتشبه بهم، وذلك كى تشهد ما تنطوى عليه الحياة الحقة من بهجة لا نظير لها. سر فى الطريق الذى دمره الخراب، وتطلع إلى الذين ضربهم الذهول (أصحاب البيوت المهدمة) اشرب كأس الشعور حتى لا تشعر بعد الآن بالخزى (الوعى الذاتى). أغلق عينىْ رأسك، حتى تتمكن من الرؤية بعينك الجوانية. افتح ذراعيك طالما تشتاق إلى من يحتضنك. هشّم الصنم الأرضى حتى تطالع وجه الأصنام جميعًا. لماذا تقبل دفع مهر عالٍ للغاية على هذا النحو فى عجوز واهنة، ولماذا تقبل عبودية الانخراط فى سلك "العسكروت" نظير بضعة أرغفة من الخبز؟

يعود الصديق ليلاً، والليلة لا تأخذ من الشراب جرعة أخرى: أمسك فمك عن الطعام، حتى تفوز بخبز الفم. وفى اجتماع الساقى اللطيف المعشر، انضم للدائرة. كم تستغرق من وقت كى تدور حولها؟ هاك عرض معقول دع عنك شكلاً من أشكال الحياة واغنم كرم الراعى..كف عن التفكير إلا فى خالق التفكير، التفكير فى "الحياة" أحسن من التفكير فى الخبز. فى أرض "الذات العلية" الواسعة لماذا رضيت بالنعاس فى سجن من السجون؟ انبذ الأفكار المعقدة حتى ترى الجواب الخفى. أمسك عن الكلام حتى تبلغ الحديث الراسخ. مر بـ "الحياة" و"الدنيا" حتى ترى "حياة الدنيا".

مع أننا لا نستطيع تقييم حقيقة الوجود الصوفى عن طريق معايير أكثر محدودية من الفكر الموغل فى الإطناب، فإن بوسعنا

أن ننظر إلى هذه القصيدة بصفتها تجميعًا لعوامل بارزة فى منهج "الرومى". فهو يشترط صراحة وجود مجتمع، ينذر نفسه لملاحظة الواقع، الذى لا يُعد الواقع الظاهر منه إلا بديلاً هزيلاً له. مثل هذه المعرفة تأتى من الاتصال بالآخرين، عن طريق الانخراط فى أنشطة الجماعة، بالإضافة إلى النشاط والفكر الشخصيين. أما ما هو أصلى فلا يأتى إلا إذا تحوّلت أنماطٌ معينة من التفكير إلى منظورها الصحيح. فـ "السالك" يتعيَّن عليه أن "يفتح ذراعيه" رغبة فى الاحتضان، دون أن ينتظر من يعطيه أى شىء فى وقت يكون فيه واقفًا موقفًا سلبيا. و"العجوز الواهنة" ليست سوى مجمل الكسوة التى ترتديها التجارب الدنيوية، التى تُعد بدورها انعكاساتٍ لحقيقة نهائية لا تحمل إلاَّ بالكاد أى تشابه مع ما يبدو فى الظاهر كحقيقة. وفى نظير "بضعة أرغفة" من الحياة المعتادة يبيع الناس إمكانياتهم.

يأتى الصديق ليلاً، أى أنه يأتى عندما تكون الأشياء ساكنة، ولا يكون الفرد قد خُدِّر بإشرابه التفكير الأتوماتيكى. أما الطعام الذى يعتبر غذاء خاصا للصوفى فليس نفس الطعام العادى، ولكنه جزء جوهرى من المدخول البشرى. فالبشرية تدور حول الواقع، خلال نسق ليس هو النسق الحقيقى. ويتعيَّن عليها أى على البشرية أن تدخل الدائرة بدلاً من تتبع محيطها وحسب. والعلاقة بين الوعى الحقيقى وبين ما نعتبره وعيًا أشبه بمئات الحيوات بالنسبة لحياة واحدة. إلا أن بعض خصائص الحياة، كما نعرفها: كالتوحش والأنانية، وكثير غيرها، مما يُعد حواجز أمام التقدم، يتعيَّن علينا أن نرجح عليها العوامل الخيِّرة.

**قل هو التفكير وليس تنميط التفكير الذى يصلح منهجًا. فالتفكير يتوجه إلى الحياة بأسرها، وليس إلى مظاهر محدودة لها. فالإنسان أشبه بشخص يملك فرصة الطواف حول الكرة الأرضية، ومع ذلك يقع فريسة النوم فى سجن من السجون. فمضاعفات القدرة الذهنية التى توظَّف فى غير موضعها تطمس الحقيقة. والصمت مقدمة للحديث أعنى الحديث الحقيقى. ونحن نفوز بالحياة الجوانية للعالم خلال تجاهل التشظى الذى يتضمنه كلٌّ من "الحياة" و"الدنيا".**

عندما رحل "الرومى" عن دنيانا فى سنة ١٢٧٣ ترك نجله "بهاء الدين" كى يواصل قيادة "الطريقة المولوية". ولما كان محاطًا فى حياته بأناس من كل الديانات والعقائد والمذاهب، فلقد سار فى وداعه الأخير أناس من جميع المشارب.

سئل أحد المسيحيين عما أبكاه بمرارة لوفاة معلِّم مسلم. فجاء جوابه كاشفًا الحقيقة الصوفية التى تقول بتكرار التعاليم وانتقال النشاط الروحى:

**«نحن نرى فيه "موسى" و"داود" و"يسوع" عصره. وكلنا أتباعٌ من أتباعه وتلاميذ ضمن تلاميذه.»**

تكشف حياة "الرومى" عن المزج بين الحكمة المنقولة وبين الإشراق الشخصى، وهو ما يُعد أساسيا بالنسبة للصوفية. وترجع أصوله إلى الصحابى "أبو بكر الصديق" رفيق الرسول (ﷺ) أما والده فيمت بصلة قرابة قوية إلى الملك "خوارزم شاه". وقد جاء مسقط رأس "جلال الدين الرومى" فى سنة ١٢٠٧ فى "بلخ"، التى تُعد مركزًا من مراكز العلم والتعليم فى العصور الوسيطة، ويروج فى أسطورة صوفية أن الباطنيين الصوفيين تنبأوا له منذ صباه المبكر بمستقبلٍ باهر. وحدث أن انقلب ملك "بلخ" بإيعازٍ من المدْرسيين الذين كانوا قد حازوا نفوذًا قويا فى ذلك الوقت ضد الصوفيين، وخصوصًا ضد قريبه، والد "جلال الدين الرومى"، وقد بلغ الاضطهاد الذى أنزله الملك بالصوفيين حد إغراق أحدهم، بناء على أمرٍ من الشاه، فى نهر "أوكسوس". وكان هذا

الاضطهاد نذيراً بغزو المغول، وهو الغزو الذى استُشهد فيه القطب الصوفى "نجم الدين" الملقب بـ "الأعظم" فى ميدان المعارك. وهذا القطب هو الذى أسس "الطريقة الكبروية" التى تتصل بشكل وثيق بنشأة "الرومى". ونتج عن التدمير شبه الكامل الذى قامت به قوات "جنكيز خان" لآسيا الوسطى أن تشتت الصوفيون التركمانستان. وقد هرب والد "الرومى" بنجله الصغير إلى "نيشابور"، حيث تقابلا مع معلم صوفى عظيم آخر من التيار الصوفى هو الشاعر "فريد الدين العطار"، الذى بارك الصغير وأسبغ عليه مسحة "روحانية" خلال "البركة الصوفية". وفى ذلك الحين أهدى الصبى نسخة من كتابه "أسرار نامه" أو "كتاب الأسرار" وكان قد كتبه شعراً.

وتذهب التقاليد الصوفية إلى أنه منذ اعترف الأقطاب الصوفيون المعاصرون الكبار بالإمكانيات الروحية للصبى "جلال الدين الرومى"، صار اهتمامهم بتوفير الحماية والرعاية هو الدافع وراء الرحلات التى قام بها نووه الذين كانوا فى ذلك الوقت فى عداد اللاجئين. غادروا "نيشابور" وكلمات "العطار" شبه الملائكية ترن فى آذانهم: "هذا الصبى سوف يشعل نيران المجد المقدس فى طريق العالم". فلم تكن "نيشابور" آمنة. وكان "العطار" ينتظر دوره للدخول فى رحاب الشهداء، مثلما فعل قبله، "نجم الدين"، ولم يطل انتظاره طويلاً قبل أن يلحق ركب الشهداء على أيدى المغول.

وكان أن وصلت الأسرة الصوفية مع قطبها الذى لم يكن قد اخضر شاربه بعد إلى "بغداد"، حيث طرقت آذانهم أنباء الدمار التام الذى نزل بـ "بلخ" والمذبحة التى أسلم المغول سكانها لها. وظلت الأسرة ترتحل من مكان لآخر لعدة سنوات، فأدت فريضة الحج فى "مكة" ثم عادت أدراجها فى اتجاه الشمال إلى سوريا ومن سوريا إلى آسيا الصغرى، وفى الطريق كانت تزور المراكز الصوفية.

كانت آسيا الوسطى تتداعى تحت وطأة الضربات التى لا تعرف هوادة التى أنزلها بها المغول، وبدا أن الحضارة الإسلامية، ولم يكد يمر عليها أقل من ستة قرون قد أصبحت على وشك لفظ أنفاسها الأخيرة.

وفى نهاية المطاف اتخذ والد "جلال الدين الرومى" مقره فى مطرح لا يبعد كثيراً عن مدينة "قونية" التى ترتبط باسم القديس "بولس". وكانت هذه المدينة فى ذلك الوقت فى أيدى الملوك السلاجقة، وقام الملك السلجوقى عندئذ بدعوة "جلال الدين الرومى" إلى الإقامة هناك. وهناك قبل الوالد منصب الأستاذ، وواصل تعليم نجله أسرار الصوفية.

وفى بحر هذه الأيام اتصل "الرومى" أيضًا بالقطب الأعظم "ابن عربى" الإسبانى الذى كان يقيم فى بغداد فى ذلك الوقت. وجاء الاتصال خلال "برهان الدين" وهو واحد من الذين تلقى "الرومى" العلم على أيديهم، وكان قد شق طريقه إلى بلاد السلاجقة كى يجد والد "الرومى" قد لقى ربه قبل وقت قصير من وصوله. وبذلك حل "برهان الدين" محل الوالد كولى أمره ومعلّمه، فاصطحبه معه إلى "حلب" و"دمشق".

غير أن "الرومى" لم يبدأ إلقاء تعاليمه الباطنية شبه العلنية قبل أن يبلغ الأربعين من عمره[٢]. ولقد ألهمه الدرويش الغامض "شمس الدين التبريزى" كى يُنتج كما هائلاً من أرق الأشعار، وأن يُغلِّف تعاليمه بأسلوب وشكل استمرا على قيد البقاء طوال حياة الطريقة "المولوية". وعلى هذا النحو أنجز الدرويش مهمته واختفى بعد حوالى ثلاث سنوات دون أن يعثر له أحد على أثر بعد ذلك أبداً.

يُعادل هذا "المبعوث القادم من العالم المجهول" موقف نجل "الرومى" مع "الخضر" الذى يكتنفه الغموض، وهو الذى يُعد مرشد وراعى الصوفيين، وهو يظهر ثم ينصرف من ساحة الإدراك المعتاد بعد أن يكون قد أوصل رسالته.

وكان فى بحر تلك المدة أن نضج "الرومى" كشاعر. ولكن الشعر لم يكن بالنسبة إليه، مع أن الجميع يعترف بأنه واحد من أعظم شعراء الفرس، إلا منتجًا ثانويا. فلم يكن يرى فيه أكثر من انعكاس للواقع الجوانى الهائل، وهو الحقيقة أو ما يسميه "الرومى" الحب، إلاَّ أنه يضيف إلى ذلك قوله أن "الحب الأعظم هو الحب الصامت، ذلك الذى يتعذر التعبير عنه بالكلمات". ومع أن أشعاره هدفت إلى التأثير على أذهان البشر، على ذلك النحو الذى لا نستطيع أن نسميه بأى كلمة أخرى سوى سحرى، إلاَّ أنه لا يمضى به إلى ذلك الحد الذى يتماثل عنده مع الكائن الأسمى بما لا يُقاس، ويُعد أى الشعر

تعبيراً أدنى عنه. وفى نفس الوقت رأى فيه شيئًا يصلح فى القيام مقام قنطرة تعبر الفجوة بين ما "يشعر به حقا" وبين ما يستطيع أن يقدمه للآخرين.

واتباعًا للمناهج الصوفية فى وضع الأمور فى منظورها الصحيح، حتى ولو جاء ذلك مع المخاطرة بهدم أكثر الأفكار مدعاة للشغف، نجده يتبنى الدور النقدى للشعر. فيقول إن الناس يسعون إليه وهو يحبهم. ولكى يُعطيهم شيئًا يستطيعون فهمه، فإنه يعطيهم أشعاراً. ولكن هذه الأشعار لهم وليس له، بصرف النظر عما يكون عليه من شاعرية عظيمة: "ما هو، مع ذلك، سر احتفالى بالشعر؟" فى سبيل حمل الرسالة إلى الأحياء، على نحو ما لا يجرأ على صنعه إلاَّ شاعر يتمتع بأعظم صيت معاصر، يقرر بشكلٍ حاسم أنه فى ضوء الحقيقة الصادقة فلا وقت عنده للشعر. ويقول إن "ذاك هو الغذاء الوحيد الذى يستطيع زائروه أن يقبلوه منه، وكمضيف كريم يقدمه لهم."

يتعيَّن على الصوفى أن لا يسمح لأى شىء كان أن يقف حائلاً بين ما يُعلمه وبين الذين يتعلَّمونه. ومن هنا يأتى إصرار "الرومى" على الدور المعاون للشعر فى منظور البحث الحقيقى. فما كان "الرومى" يسعى إلى توصيله يتجاوز نطاق الشعر. إلاَّ أن الذهن المبرمج على الاعتقاد بألاَّ وجود هناك لأى شىء أعلى سموا من التعبير الشعرى، قد يأخذ مثل هذا الشعور عنده معنى الصدمة. لكنه ليس أكثر من مجرد تطبيقٍ للأثر الذى يُعد ضروريا للقضية الصوفية، فى تحرير العقل من الانصياع للظواهر الثانوية: "الأصنام".

عندئذٍ أخذ "الرومى" الذى ورث كرسى والده فى طرح تعاليمه الباطنية خلال قنواتٍ فنية. وفى سائر الأحوال كانت الموسيقى والرقص والشعر مغروسة ومستخدمة فى اجتماعات الدراويش. وكان الدراويش يبادلون تلك الوسائل بتمارين بدنية وذهنية معينة، وهى تمارين صُممت خصيصًا كى تفتح الذهن للاعتراف بإمكانياته الأعظم خلال موضوع الاتساق. وقد يكون التطور المتسق خلال وسيلة الاتساق هو وصفٌ لما كان يقوم به "الرومى".

ضربت الحيرة وربما الذهول كثيرًا من المراقبين الأجانب الذين توفَّروا على درس مثل هذه التعاليم التى دعا إليها وبها "الرومى". ويشير أحدهم إلى "رأيه الذى يتعارض تمامًا مع التقاليد الشرقية بأن المرأة ليست مجرد وسيلة من وسائل اللهو، بل شعاع سماوى".

وهناك قصيدة من قصائد "الرومى"، نُشرت فى "ديوان شمس تبريز" نتج عنها قدر معيَّن من الاضطراب والحيرة عند الحرْفيين. ويبدو أنها تشير إلى اختبار "الرومى" لكل صيغ الدين السائد، قديمًا كان أو جديدًا، والاستنتاج الذى توصَّل إليه بأن الحقيقة الجوهرية كامنة فى الوعى الجوانى للإنسان نفسه، وليس فى المؤسسات البرانية. وهذا صحيح إذا كان لنا أن نتبيَّن أن هذا "الاختبار" لتلك العبادات حدث، حسب الإيمان الصوفى، بأسلوبٍ معيَّن. وقد لا يرتحل الصوفى بالمعنى الحرفى من بلدٍ إلى آخر، سعيًا وراء الديانات كى يدرسها، ويأخذ منها ما يستطيع إليه سبيلاً. كما أنه لا يقرأ كتب اللاهوت والنهوج التفسيرية "الأيزيجيزية" [نهوج بدأها حاخامات اليهود وتتمثل فى إضافة ما يحتاج إليه النص المقدس كى يستقيم المعنى من وجهة نظر المفسِّر. المترجم]، فى سبيل مضاهاة الواحد مع الآخر. فـ "رحلته" و"اختباره" لأفكار الآخرين تحدث داخل ذاته. وهذا راجعٌ إلى أن الصوفى يرى أن عنده، مثلما هو حال أى شخص يمر بتجريب أى شىء آخر، إحساسٌ جوانى يستطيع أن يقيس عليه حقيقة الأنساق الدينية. ولمزيدٍ من التحديد، سوف يبدو من المربك بصورة أقرب إلى الهراء أن نتناول موضوعًا ميتافيزيقيا خلال مناهج البحث المعتادة. فأى شخص يتوجه إليه بمثل هذا السؤال: "هل قرأت الكتاب الفلانى عن الموضوع العلانى الذى كتبه سين أو صاد من الناس؟" سوف يكون قد لجأ لنهجٍ خاطئ. فالصوفى لا يحفل بالكتاب أو المؤلف بل بحقيقة ما يعنيه ذلك الكتاب وذلك الكاتب. وفى سبيل التوصُّل إلى تقييم سليم لشخصٍ ما أو لتعاليمه، لا يحتاج الصوفى إلاَّ لعينة، لكنه يتعيَّن على هذه العينة أن تكون على جانبٍ ملحوظ من الدقة. وبعبارة أخرى يجب عليه أن يتصل بصورة مباشرة بالعامل الجوهرى فى التعاليم رهن الحديث. فالتلميذ، على سبيل المثال، الذى لا يفهم بشكلٍ دقيق النسق الذى يسير وفقه ليس فى طوعه أن يحمل ما يكفى من هذا النسق إلى الصوفى حتى يُمكِّنه من إجراء تقييم سليم.

وإليكم هذه القصيدة التى يتحدث "الرومى" فيها عن بلوغ الاتصال مع الأشكال المتنوعة للإيمان ورد فعله إزاءها:

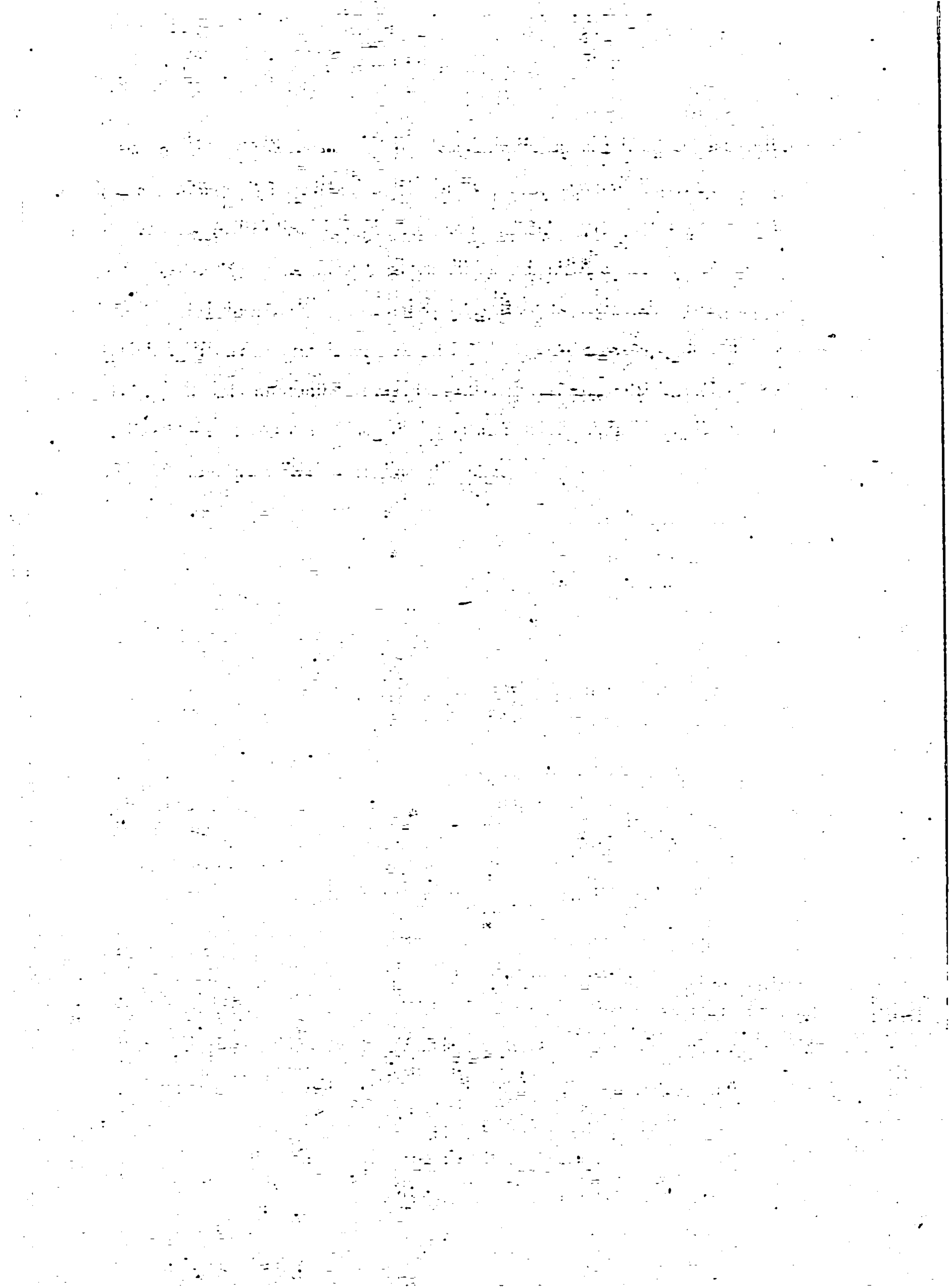
«الصليب والمسيحيون، من طرف إلى طرف وضعتهما موضع الاختيار. لم يكن على الصليب. توجهت إلى المعبد الهندوسى إلى طراز "الباجودا" [شكلٌ معمارى يشبه البرج معروف فى جنوب شرقى آسيا وأقصى شرقيها. ويتكون من عدة طوابق مبنية من الحجر والطوب أو الخشب . ويشترك هذا الشكل المعمارى مع الصرح المصرى القديم فى أن كليهما رمزى فالعمود الضخم الذى يقف فى قلب المبنى يشير إلى المحور غير المرئى الذى يصل الأرض بالسماء بالنسبة للأول أما عندنا فسقف المعبد يمثل السماء وأرضيته الأرض ويلتقى الاثنان فى قدس الأقداس. المترجم] القديم. فليس فى أى منهما أى علامة. وإلى أعالى "هيرات" توجهت وإلى "كانداهار" تطلعت. لكنه لم يكن لا فى الأعالى ولا فى الأسافل. وعزمت على الصعود إلى قمة جبل "قاف". هناك وجدت وحسب طائر "العنقاء" [طائر تقول الأساطير المصرية القديمة إنه يقوم من رماده بعد احتراقه، فتيا يافعًا. المترجم] كما ذهبت إلى "الكعبة" لكنه لم يكن هناك. فسألت عنه "ابن سينا": كان بعيدًا عن حدود الفيلسوف... نظرت فى أعماق قلبى. وهنا وجدت مطرحه. ولم يكن فى أى مطرح آخر...»

هذا "الهو" (الذى يُمكن أن يكون فى الأصل هو أو هى) ليس سوى الحقيقة الصادقة. فالصوفى خالد سرمدى، واستخدامه لكلمات مثل "السكر" أو "العنب" أو "القلب" ضرورى ولكن فى نهاية المطاف بشكلٍ يكاد يقترب من الظهور على أنه محاكاة ساخرة. وفى عبارة "الرومى" نفسه:

قبل الجنينة، كانت الدنيا تعرف الكروم والأعناب،

وكانت أرواحنا سكرانة بالنبيذ السرمدى الخالد.

قد يجد الصوفى نفسه مضطراً إلى استخدام التشبيهات المستمدة من العالم المألوف فى مرحلة مبكرة من التحول، ولكن "الرومى" يسير وفق معادلة صوفية قياسية ويلتزم بها بصورة بالغة الصرامة. إذ يتعيَّن نزع العكاكيز من يدى الأعرج إذا كان له أن يمشى دون عونها. وتتلخص فائدة طريقة "الرومى" فى التعبير بالنسبة للتلميذ فى الحقيقة التى تقول إنها تجعل من تعبيره أكثر وضوحاً من أى مواد متاحة له من خارج نطاق المدارس الصوفية. وإذا كانت بعض الطرق الصوفية قد وقعت فى أسر العادة التى تقضى بتشريط coditioning أتباعها حرفيا حتى يستجيبوا لمثيرات متكررة، مع رصد الوقت عند مرحلة معينة من التطور والحفاظ على الرابطة بين التلاميذ و"عكاكيزهم"، فتلك ليست غلطة "جلال الدين الرومى".



## الفصل الثامن

# ابن عربى: الشيخ الأعظم

قد أبدو فى نظر الجناة والفساق شريرًا،

لكننى عند الطيبى القلب خيِّرًا.

ميرزا خان، الأنصارى

يعد الصوفى "ابن عربى" الذى يلقب فى اللغة العربية بـ "الشيخ الأعظم" صاحب أحد أعمق نفوذ ميتافيزيقى (=روحى) على كل من العالمين المسيحى والإسلامى. ويرجع نسب "ابن عربى" إلى "حاتم الطائى" الذى لا يزال يشتهر عند العرب حتى اليوم بأنه أكرم من خطر فى شبه الجزيرة العربية. وقد ورد ذكره فى رباعيات "عمر الخيام" التى ترجمها إلى اللغة الإنجليزية "جون فيتزجيرالد" على هذا النحو:

– دعوا "حاتم الطائى" يصيح: هلموا إلى طعام العشاء!

لا تلقوا بالاً إليه!

استمرت إسبانيا بلدًا عربيا لأكثر من أربعة قرون من الزمان. وخلال تلك الحقبة جاءت ولادة "ابن عربى" وتحديداً فى سنة ١١٦٤ . وقد حمل لقب "الأندلسى"، ضمن ما حمل من ألقاب. فلقد كان، دون مراء، أحد أعظم الإسبان الذين عرفتهم إسبانيا. ويشيع الاعتقاد بأنه الرجل الذى نظم أعظم الأشعار فى الحب، كما لم يبزه صوفى

آخر فى التأثير العميق الذى تركه على اللاهوتيين الأقحاح فيما يتعلق بالمدلول الجوانى سواء لحياته أو لأعماله.

ويقول مؤرخو السير إن نشأته الصوفية ترجع إلى اتصال والده بالصوفى الكبير "عبد القادر الجيلانى"[1] الملقب بـ "سلطان الخلان"(١٠٧٧- ١١٦٦) ويقال إن بزوغ "ابن عربى" نفسه إنما جاء نتيجة للنفوذ الروحى لـ "الجيلانى" الذى تنبأ لـ "ابن عربى" منذ الصغر بأن هامته ستعلو بها مواهب بارزة.

عقد والده العزم، منذ نعومة أظافره أن يوفِّر للصبى أفضل تعليم ممكن ، وهو التعليم الذى كان متاحًا وقت ذاك فى إسبانيا العربية، وكان يبلغ مستوى عاليًا لا نظير له فى أى صقع آخر على وجه التقريب. فتوجه الصبى الذى كانه "ابن عربى" إلى "لشبونة" حيث درس القانون ولاهوت [=فقه] الديانة المحمدية. ثم توجَّه، وكان لا يزال فى ميعة الصبا، إلى "إشبيلية" حيث تلقى "القرآن" والتقاليد [=الحديث النبوى] على أيدى أعظم الشيوخ فى ذلك العهد. أما فى "قرطبة" فلقد حضر الدروس التى كان يلقيها الشيخ العظيم "الشرَّاط" ونبغ وقتها فى فقه القانون.

وخلال تلك الفترة، كشف "ابن عربى" عن ملكات ذهنية فاقت كل ما يتميَّز به زملاؤه، مع أنهم، كانوا قادمين من الصفوة المتعلمة فى تلك العائلات التى تملَّكت قدرات ذهنية كانت مضرب الأمثال فى العصور الوسيطة. وخلال فترة التفتح تلك، ورغم النظام الصارم الذى كانت تتبعه المعاهد الأكاديمية، فإن الفتى وجد وقت فراغ قضاه كله، إلاَّ أقله، بصحبة الصوفيين، وعندئذٍ شرع فى كتابة الشعر.

أنفق "ابن عربى" ثلاثة عقود من الزمان [=ثلاثين سنة] فى "إشبيلية". وضمنت له أشعاره وفصاحته تبوأ مكانة لم يصل إليها أحد غيره وسط أرقى المثقفين فى إسبانيا، وكذلك الأمر فى مراكش التى كانت مركزًا للحياة الثقافية يكاد يضارع إسبانيا.

هناك تشابه فى جوانب معينة بين "ابن عربى" و"الغزالى"(١٠٥٨-١١١١) فعلى غرار "الغزالى" انحدر "ابن عربى" من عائلة صوفية، و كان ليأثر، مثله، على الفكر فى الغرب. وتفقه "ابن عربى"، مثله، أيضًا فى تراث الإسلام. إلا أن "الغزالى" كان قد أتقن فى البداية درس التقاليد الإسلامية ووجدها غير كافية وعندئذٍ تحوّل إلى الصوفية فى ذروة نضوجه، بينما حافظ "ابن عربى" منذ البدء، على اتصال مستمر مع التيار الصوفى خلال أشعاره من جانب ومخالطة الصوفيين من جانب آخر. وبينما نجد "الغزالى" يوفّق بين الصوفية والديانة المحمدية، إذ بسط للفقهاء المسلمين كيف أنها ليست بحال من الأحوال نوعًا من المروق عن الديانة بل معنى جوانيا لها. غير أن "ابن عربى" اهتدى إلى أن رسالته كامنة فى خلق أدب صوفى وجعله قابلاً للدرس حتى يدخل الناس بذلك إلى روح الصوفية، ويكتشفوها فى وجودهم وتعبيرهم عن هذا الوجود، أيا كانت خلفياتهم الثقافية.

كيف أفلح هذا النهج؟ هذا ما يتبدى فى تعليق للبروفيسور المرموق "آر.إيه. نيكلسون" الذى ترجم كتاب "ابن عربى" المعروف باسم "ترجمان الأشواق" على هذا النحو:

"قد لا تتميز، فى حقيقة الأمر، بعض قصائده عن سائر أغانى الحب [=الغزل] أما فيما يتعلق بالشطر الأكبر من النصوص، فإن رأى معاصريه الذين رفضوا أن يقبلوا بوجود أى دلالات باطنية وراءها قد يكون طبيعيا ومفهومًا، ومن جانب آخر هناك مقاطع باطنية عديدة بصورة واضحة، وتستطيع توفير مفاتيح لباقى النصوص. وإذا افتقر المتشككون إلى البصيرة ، فإنهم يستحقون امتناننا لأنهم استحثوا "ابن عربى" على أن يحيطهم علمًا. ولا شك هناك فى أن الشطر الأكبر من القراء المتعاطفين ما كانوا ليستطيعون الوقوف، لولا إرشاده لهم، على المعانى الخفية التى تستطيع براعته الخارقة أن تقنصها من القصيدة العربية[٢]".

يظل جانب كبير من كتابات "ابن عربى" طى صندوق مغلق حتى يومنا هذا، اللهم فيما يتعلق بالصوفيين الأقحاح. فبعضها يخاطب أولئك الذين يلمون بعض الإلمام بالأساطير القديمة، ولذلك تجد هذه الكتابات مصاغة فى عبارات أسطورية، وبعضها

الآخر، مما يتصل بالديانة المسيحية، مصاغ على نحو أشبه بمدخل لأولئك الذين يدينون بالمسيحية ويلتزمون بفرائضها: على أن هناك أشعاراً كتبها الصوفى العظيم كى ييسِّر للمبتدئين السير فى الطريق الصوفى خلال الاستمتاع بقصائد الحب [=الغزل]، فليس فى طوع فرد بمفرده أيا كان، أن يفك خبايا كل الأعمال التى أبدعها "ابن عربى" عن طريق أدوات مدرسية أو دينية أو رومانسية أو عقلية. وهذا يقودنا إلى ملمح آخر لرسالته، تلك التى تكمن فى اسمه.

تقول التقاليد الصوفية إن رسالة "ابن عربى" كانت "نشر" المأثورات الصوفية فى المشهد المعاصر، من جانب، وربطها بالتقاليد القائمة بين الناس من جانب آخر. وهذا المعنى للنشر مشروع تماماً ويتماشى مع الفكر الصوفى. ولما كان المصطلح الصوفى للنشر غير متداول على نطاقٍ واسع فى ذلك الوقت، فلقد لجأ "ابن عربى" إلى كلمة بديلة. فكان معروفاً فى إسبانيا باسم "ابن سرَّاق"، والسرَّاق هو المنشار الصغير - والكلمة مشتقة من الجذر "سرق" - ويعد اسماً آخر للمنشار المشتق من الجذر "نشر" الذى يعنى فى نفس الوقت "نشر" بالإشارة إلى الكتب، كما تعنى كذلك "بعث" أو "أحيا من جديد". والاسم الأول لـ "ابن عربى" هو "محيى الدين" أى الذى يعيد الإيمان الدينى إلى الحياة.(٢)

وحمْل الجذر "نشر" على معناه الحرفى، كما كان لمعظم الدارسين أن يفعلوا، قد أدى، بمؤرخ مرموق كـ "ابن العبر"، إلى أن يستنتج أن والد "ابن عربى" كان نجاراً. وقد يكون الرجل كذلك ولكن بالمعنى الثانوى المعروف عند الصوفيين الذين يستعيرون مصطلحات طائفة النجارين لوصف اجتماعاتهم، بهدف تسويغ التجمع فى مكان واحد لعدد من الأشخاص دون أن يشكِّلوا جماعة تدبِّر لعمليات تخريبية.

على أننا إذا توقفنا أمام مقولات معينة لـ "ابن عربى" فى حد ذاتها، لوجدناها تدعو إلى الذهول. ففى كتابه "أعمدة الحكمة" يقول إن المرء لا يستطيع رؤية "الإله" إلا فى صورة متجسدة: فـ "الكمال يكمن فى رؤية الإله فى صورة امرأة". وشعر الحب (=الغزل) قادر، مثلما هو الحال مع كل شىء آخر بالنسبة إلى الصوفى، على أن يعكس

تجربة القداسة على نحو متكامل ومتماسك ، فى نفس الوقت الذى تؤدى فيه وظائف عديدة أخرى. وكل تجربة صوفية هى تجربة فى العمق وفى اللامتناهى بصورة نوعية. فالرجل العادى – أو المرأة العادية – هو الذى يأخذ الكلمة بمعنى واحد، والتجربة بأقل من عدد كبير من المعانى الكلية التى تتمتع، جميعها، بصحة متساوية. فهذه التعددية للوجود الإنسانى عرضة فى الغالب للنسيان من جانب غير الصوفيين عندما يعرضون للمواد الصوفية، مع أنهم قد يقبلونها جدلاً. وفى أفضل الأحوال يستطيعون، بصفة عامة، أن يقدّروا أن هناك "أليجوريا" [=قصة رمزية]، لا تحمل بالنسبة لهم أكثر من معنى واحد بديل.

يقول "ابن عربى" للاهوتيين الذين يلتزمون بالقبول الحرفى للنزعة الشكلية للقداسة، بصورة فاترة [=على بلاطة] إن **"الملائكة ليست سوى قوى كامنة فى ملكات وأعضاء الإنسان"**. ومهمة الصوفى أن يُنشّط هذه الملكات والأعضاء.

وقد عكف "دانتى"(٤) على أعمال "ابن عربى" الأدبية، مهملاً الفرق بين الصياغة والتجربة، وبلورها داخل نطاق إطار كان وقتها مستساغًا. وبذلك يكون قد سطا على الجانب الصوفى، وهو جانب مشروع، من رسالة "ابن عربى"، وهو الأمر الذى لم يترك للبروفيسور "أسين" Asin سوى نموذج لما يرقى أو يكاد، إلى القرصنة فى ضوء الذهن الحديث. وعلى النقيض من ذلك نجد "رايموند لالى" Raymond Lully يتسلّم المواد الأدبية من "ابن عربى"، ولكنه يضيف إليها التركيز على أهمية التمارين الصوفية، التى لا غنى عنها لاستكمال التجارب الصوفية.

كان "ابن عربى" الذى أخذ العلم على يدى السيدة الإسبانية الصوفية المعروفة باسم "فاطمة الولية"، عُرضة بدون شك، لحالات نفسانية خاصة، من ذلك النوع الذى يستزرعه الصوفيون. و"ابن عربى" يشير إلى هذه الحالات في أكثر من مناسبة. وقد كتب بعض أعماله خلال فيوضات النشوة التى مرت به، ولم يفقه إلى معناها إلا بعد وقت ما من كتابتها. وعندما بلغ السابعة والثلاثين من عمره، زار "كيوتا" التى اتخذها "ابن صابين" Ibn Sabain (الذى عمل فى وقت ما كمستشار لـ "فريدريك" إمبراطور

الإمبراطورية الرومانية المقدسة) مقرا لمدرسته. وهناك رأى "رؤيا" أو حلمًا فسَّره له حكيم مشهور. قال الحكيم: "يتعذَّر القياس.... إذا كان هذا الفرد الفريد موجوداً فى "كيوتا"، فلا يُمكن أن يكون أى شخص أخر سوى ذلك الشاب الإسبانى الذى وصل فى الآونة الأخيرة."

ينبع هذا الإلهام من أحلام اليقظة التى لا يكف خلالها الوعى عن النشاط. وعن طريق المِران الذى يأخذ به هذا الصوفى هذه الملكة، يكون قادراً على أن يُنتج من أعمق أعماق الذهن اتصالاً مع الحقيقة العليا: الحقيقة التى يقول عنها "ابن عربى" فى شروحاته أنها كامنة خلف كافة مظاهر العالم المألوف.

تركز تعاليم "ابن عربى" على أهمية هذا المران للملكات التى يجهل معظم الناس وجودها، ويقصرها كثيرون على درس علوم الغيب الساذجة. يقول: "يتعيَّن على المرء أن يسيطر على أفكاره خلال أحلامه. ولسوف ينتج عن المران على هذا التوقد وعيًا بالبعد الانتقالى. كما سيسفر عن مزايا عظيمة للفرد. ولذلك فإن كل شخص مدعو إلى العمل على الاستحواذ على هذه المقدرة التى تحمل مثل هذه القيمة العالية."(٥)

لعله من المخيب تمامًا للآمال أن نحاول تفسير "ابن عربى" من منظور الثبات. فتعاليمه مستقاة من التجارب الجوانية، ثم يجرى تقديمها فى شكل لا يخلو هو نفسه من وظيفة. وحيثما تنطوى أشعاره على معنى مزدوج، وهى غالبًا ما تفعل، إلا أنه لا يقصد نقل المعنيين فحسب، بل التأكيد على أنهما صحيحان كلاهما. وحيثما يُعبر عن المعنى المتعدد المستويات بعبارات استخدمها الآخرون قبله، فليس المراد من جانبه أن يتخذها النقاد دليلا على التأثر الخارجى. فما يقصد من وراء عمله هنا هو التوجه بالخطاب إلى الناس خلال العبارات التى تشكِّل جزءًا من خلفيتهم الثقافية. وهناك قصائد لـ "ابن عربى" نستطيع أن نقرأها بمعنى متقلِّب [=ملاوع] إذ يبدأ القصيدة بـ "تيمة" وينزلق إلى أخرى. وقد قصد إلى ذلك عن عمد، فى سبيل الحيلولة دون عمليات الترابط الأتوماتيكية وصرف نظر القارئ بعيداً نحو الاستمتاع المعتاد، وذلك لأن "ابن عربى" معلم وليس مرفِّهًا.

يمثل النبى "محمد" (ﷺ) بالنسبة إلى "ابن عربى"، مثلما هو الحال بالنسبة إلى سائر الصوفيين، "الإنسان الكامل". ولكن يتعيَّن علينا أن نعرف، فى نفس الوقت، ما معنى "محمد" فى هذا السياق. ولعل "ابن عربى" كان أكثر صراحة من غيره تجاه هذه النقطة. فهناك "محمدان"، أولهما: ذاك الذى عاش فى الحجاز ("مكة" و"يثرب") وثانيهما: "محمد" الخالد، وعن هذا الـ "محمد" كان حديث "ابن عربى". وهذا الـ "محمد" نستطيع أن نرى فيه كل الأنبياء بمن فيهم "السيد المسيح"، وهو الأمر الذى قاد الذين يعتنقون الديانة المسيحية أو يحوزون خلفية مسيحية على الأقل، أن يذهبوا إلى أن "ابن عربى" والصوفيين بشكلٍ عام، ليسوا سوى مسيحيين فى أعماقهم، ولكنهم يلجأون إلى "التقية" أى مسيحيين سرا، وبمعنى من المعانى: هم واحد. وهذه "الواحدية" يطلقون عليها فى أصلها "حقيقة المحمدية"، بمعنى "حقيقة محمد".

ويشرح "الجيلى" Jili فى كتابه الذى يُعد نصا صوفيا نموذجيا "الإنسان الكامل"، تجلى هذه الحقيقة بين جميع البشر. ويسعى إلى توصيف العامل الأساسى فى الأمر، عن طريق تعددية ما نسمِّيه "الفرد". فلقب "محمد"، يساوى "ممدوح" ["محمد" لقب وبالتحديد اسم مفعول أى من وقع عليه فعل المدح أى الحمد، وقد استخدمه العرب على هذا النحو على نطاق واسع قبيل البعثة المحمدية. المترجم]. وهناك لقب آخر، لا يعدو كونه نعتًا لوظيفة وهو "أبو القاسم"، فضلاً عن لقبه المعروف "عبد الله". ولعله من المعروف أن الألقاب، وكذلك الأسماء، ليست سوى صفاتٍ أو وظائف. أما التجلى فعاملٌ ثانوى: " فكان المسلمون يعطونه فى كل عصرٍ الاسم الذى يتناسب مع الهيئة التى يبدو عليها فى هذا العصر... فعندما كانوا يرونه كـ "محمد" بمعنى "ممدوح" كانوا يطلقون عليه اسم "محمد"، وعندما يرونه بشكلٍ آخر كانوا يسمونه اسمًا يتفق مع هذا الشكل."

ليس فى الأمر هنا أى نظرية لتناسخ الأرواح، مع أن الشبه كبير بين هذه وتلك، ولو أنه يتعيَّن علينا أن نطلق اسمًا على الحقيقة الجوهرية التى تفعِّل الإنسان الذى يُدعى "محمدًا" أو أى شىء آخر، ويكون هذا الاسم متماشيًا مع المحيط الاجتماعى، وأولئك الذين رأوا فى هذا الموقف تماثلاً مع مبدأ "اللوجوس" Logos الذى دعا إليه

"بلوتينوس" Plotinus ينسبون، فى رأى الصوفيين، علاقة تاريخية إلى موقفٍ ينطوى على حقيقة موضوعية. فالصوفيون لم ينسخوا مبدأ "اللوجوس"، مع أن كلا من "اللوجوس" وحقيقة "محمد" ينبع من مصدرٍ مشترك. ففى التحليل النهائى تُعد التجربة الشخصية الحية للصوفى بشأن هذه المسألة، مثلما هو الحال مع مسائل أخرى، مصدر المعارف والمعلومات الصوفية، وليس الصياغة الأدبية التى كانت بمثابة إحدى تجلياتها التاريخية. إلاَّ أن الصوفيين يسعون باستمرار إلى تحاشى الوقوع فى فخ التفكير التاريخى الذى ينفى وجود مصدرٍ جوانى جوهرى للمعرفة، ويسعى أىٌ هذا النوع من التفكير إلى البحث عن الإلهام الأدبى والسطحى. ولقد ركَّز العديد من الطلاب الغربيين الذين توفَّروا على درس الصوفية، وهو ما يجب علينا أن نعترف به، على أن تشابه المظاهر الخارجية والمصطلحات أو التواريخ لا يثبت أن نقلاً قد حدث للأفكار الأساسية.

أربك "ابن عربى" الدارسين، لأنه كان ما يُطلق عليه الفقهاء المسلمون "ملتزمًا دينيا" بينما ظل فى الحياة الجوانية "باطنيا". وعلى غرار ما فعل كل الصوفيين ذهب إلى أن هناك تقدمًا وتفاعلاً متماسكين ومتواصلين ومقبولين تمامًا بين الديانة الشكلية من أى نوعٍ كانت وبين الفهم الجوانى لتلك الديانة، وهو الأمر الذى يؤدى إلى الإشراق أو الاستنارة الشخصية. وبطبيعة الحال لا يستطيع اللاهوتيون أن يقبلوا بمثل هذا المبدأ، فأهميتهم تعتمد إلى هذا الحد أو ذاك على الحقائق الساكنة والمادية التاريخية وإعمال قدراتهم فى التعليل.

مع أن "ابن عربى" حاز حب جميع الصوفيين، ومدت شخصيته تأثيرها على نحوٍ هائل إلى أناس من كل المشارب وكان فى حياته قدوة سامية، إلاَّ أنه شكَّل، دون شك، تهديداً للمجتمع الرسمى. وعلى غرار "الغزالى"، كانت قدراته الذهنية أعلى من قدرات معظم معاصريه الأكثر تقليدية. وعوضًا عن استغلال هذه القدرات فى حفر مطرحٍ له بين "المدرسيين" scholasticism، ذهب، مثلما فعل كثير من الصوفيين الآخرين، إلى أن المرء عندما يحوز ذهنًا متوقداً، فإن وظيفته النهائية تتمثل فى أن يوضِّح للقاصى والدانى أن

الذهنية ليست إلاّ مقدمة للإبداع. موقف مثل هذا يبدو منطوياً على غرورٍ بغيض، ما لم يكن المرء قد صادف ذات مرة فى الواقع المعيش مثل ذلك الشخص ولمس تواضعه.

تعاطف معه خلق كثيرون، لكن ما من أحد منهم تجاسر على الوقوف بجانبه، لأنهم كانوا يعملون على المستوى الشكلى، بينما كان يعمل هو على مستوى تأهيلى. ولقد أعلن أحد الكهنة الواسعى الاحترام، فيما يُقال: "ليس عندى أدنى شك فى أن "ابن عربى" ليس سوى "كذاب مع سبق الإصرار" وهو زعيم بين الهراطقة فضلاً عن كونه صوفيا متشدداً فى صوفيته". ولكن اللاهوتى الكبير "كمال الدين الزملكانى" Kamaludin Zamlqani، تعجَّب: **"كم هم جهلاء أولئك الذين يعارضون الشيخ "محيى الدين بن عربى"! حقًا إن أقواله السامية وكلماته الذهبية التى ترد فى كتاباته أكثر تقدمًا مما يستطيعون له فهمًا."**

وفى مناسبة مشهورة كان المعلم الذائع الصيت الشيخ "عز الدين بن عبد السلام" يلقى دروسه على مجموعة من طلاب الشريعة، وخلال النقاش ثار سؤال حول تعريف الهراطقة المنافقين، وكان أن ذكر أحدهم "ابن عربى" كأفضل مثال، فلم يُعلق المعلم الشيخ بشىء على هذا التأكيد الجازم. وفى وقتٍ لاحق، وبينما كان الطلاب يتناولون طعام الغداء مع معلمهم، سأله "صلاح الدين" الذى أصبح بدوره شيخًا للإسلام، عمن يكون أعظم حكماء العصر:

"فقال: وماذا يعنيك فى هذا الأمر؟ واصل الأكل. وعندئذٍ أيقنت أنه يعرفه، فتوقفت عن الأكل وألححت عليه واستحلفته بالله أن يُخبرنى من هو. فما كان منه إلا أن ابتسم ثم همس :الشيخ "محيى الدين ابن عربى" وهنا ألجمتنى الدهشة لهذا الجواب للحظة، فلم أنطق بحرف. فما كان من الشيخ إلاَّ أن سألنى: ما الخبر؟ فقلت: أنا فى حيرة من أمرى. ففى الصباح زعم أحدهم أن "الشيخ" مهرطق. وعندئذٍ لم تعلق بشىء. والآن ها أنت تصف "ابن عربى" بأنه قطب الزمان وأعظم الأحياء وأكبر معلم فى هذه الدنيا."

وهنا قال:

**" ولكن ذلك كان أمام حشد من دارسى الشريعة"!**

ترجع المعارضة الرئيسية لـ "ابن عربى" لديوانه الشعرى الذى يبعث حقا على الدهشة، وهو "ترجمان الأشواق" الذى يضم مجموعة من قصائد الحب [=الغزل]. فالشعر هنا غاية فى الجلال وينطوى على معان متعددة ممكنة ومفعمٌ بالصور الخيالية الرائعة إلى الحد الذى يستطيع إحداث أثر سحرى أو كالسحر على القارئ؛ أما بالنسبة للصوفيين فهذه الأشعار تُعد نتاجًا لأرقى تطورٍ ممكن للوعى الإنسانى. وقد يكون من الإنصاف أن نضيف هنا أن دى. بى. ماكدونالد D.B.Macdonald يرى فى فيوضات "ابن عربى" " خلطًا غريبًا بين اللاهوت-الفلسفى [=الثيو-فلسفة] والمفارقات الميتافزيقية، وهو الأمر الذى يشبه إلى حدٍ بعيد الثيو-فلسفة فى الوقت الحاضر."

وبالنسبة إلى الدارسين تتمثَّل إحدى أهم سمات "ترجمان العشاق" فى وجود تعليقاتٍ كتبها المؤلف نفسه على قصائده، وهى التعليقات التى يشرح الكيفية التى لا تخرج بها صوره الخيالية عن صحيح الديانة المحمدية. أما السؤال الذى يدور حول ضرورة هذه التعليقات فيجد جوابه إذا درسناها فى ضوء خلفية التاريخ الخاص للكتاب.

فى سنة ١٢٠٢ قرر "ابن عربى" أن يخرج قاصداً بلاد الحجاز للحج. وبعد أن قضى وقتًا ما فى الترحال عبْر شمال أفريقيا، وصل "مكة" حيث التقى بمجموعة من النازحين الإيرانيين، وكانوا باطنيين، فرحبوا به فى كنفهم، مع أن "الشيخ" كان قد ووجه بالاتهام بالهرطقة وبما هو أسوأ فى مصر ، ونجا بأعجوبة من محاولة لقتله قام بها أحد المتطرفين.

وكان رئيس هذه المجموعة الإيرانية يُدعى "مكين الدين". وكانت له ابنة جميلة تسمى "نظام" تتميز بالتقوى والورع فضلاً عن التبحر فى علوم الشريعة. وقد عبَّر "ابن عربى" عن تجاربه فى "مكة" وطروحاته الرمزية للدرب الصوفى الباطنى فى قصائد حب أو غزلية أهداها إليها. وقد اهتدى "ابن عربى" إلى أن الجمال الإنسانى متصلٌ بالحقيقة المقدسة، ولهذا السبب على وجه التحديد كان قادرًا على كتابة قصائد احتفت بالكمال الذى ينطوى عليه الجمال الأنثوى، وفى نفس الوقت، ومن منظورٍ سليم، تحمل

حقيقة أعمق. ولكن القدرة على رؤية الصلة استعصت على اللاهوتيين الشكليين، الذين استقبحوا الأمر. ولكن أنصار الشاعر أشاروا في غالب الأحيان دون جدوى إلى أن الحقيقة الصادقة قد تصادف التعبير عنها بأساليب متعددة في نفس الوقت. ويلمّحون في هذا الصدد إلى ميل "ابن عربي" إلى الأساطير والخراريف، لاستخدامها إلى جانب التاريخ التقليدي في التعبير عن الحقائق الباطنية التي تنطوي عليها بصورة ضمنية، علاوة على ما تملك من قيمة ترفيهية. ولكن مثل هذه المفهوم الذي يستند إلى تعدد معنى نفس العمل لم يحظ بفهمٍ على نطاقٍ واسع خلال عصر "ابن عربي" مثلما ظل حظه حتى اليوم. ولعل أقرب ما يستطيع الشخص العادي الوصول إليه في هذا المجال هو القبول بأن "**المرأة الجميلة ليست سوى عمل فني مقدس**". فالشخص العادي لا يستطيع أن يُدرك الجمال الأنثوي والقداسة في نفس الوقت. وهذه - بإيجاز - هي المشكلة التي تنطوي عليها المقولة الصوفية.

وبناء عليه فبوسعنا أن نقرأ "ترجمان الأشواق" لـ "ابن عربي" على المستوى السطحي كديوان يضم مجموعة من القصائد المكشوفة [=الشبقية]. وعندما سافر الشاعر إلى "حلب" في سوريا، التي تُعد أحد معاقل الأرثوذكسية [=الأصولية] الدينية، وجد "كهان" الديانة المحمدية وأحبارها يرمونه بأنه ليس سوى دعي، يُحاول أن يسوِّغ الأشعار المكشوفة عن طريق الادعاء بوجود معاني أعمق وراءها. ولكنه نشط من فوره في وضع تعليق يستطيع تقريب شعره من أذهان الأصوليين الدينيين، وهو الأمر الذي أدى بالعلماء إلى الاقتناع والرضى التامين، بعد أن ساهم المؤلف في تدعيم تفسيراتهم للشريعة عن طريق شروحاته للمعاني التي تنطوي عليها أشعاره. ومع ذلك ففي نظر الصوفيين، كان هناك معنى ثالث لديوان "ترجمان الأشواق". وكان "ابن عربي" قد أوضح، خلال اللجوء إلى العبارات والمصطلحات المألوفة، أن توافه الأقوال قد تنطوي على الصدق، وأن الحب الإنساني قد يكون مقبولاً ومشروعًا بشكلٍ تام، ولكن كلاً من هذين الأمرين قد يحجب في حقيقة الأمر حقيقة جوانية، أو أنه يُعد امتداداً لها.

تلك هى الحقيقة الجوانية التى يشير إليها "ابن عربى" عندما يقبل كل أنواع النزعات الشكلية، ومع ذلك يقول بوجود حقيقة أخرى وراءها وفيما بعدها. وفى هذا الضوء ترجم البروفيسور "نيكلسون" إحدى قصائد الشاعر، وهى القصيدة التى أصابت بأقوى الصدمات الأتقياء الذين يؤمنون بأن طريقهم هو الطريق (الأمثل) الذى يقود إلى خلاص البشرية.

**لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى**

**إذ لم يكن دينى إلى دينه دانى**

**وقد صار قلبى قابلاً كل صورة**

**فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبانِ**

**وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ**

**وألواح توراةٍ ومصحف قرآنِ**

**أدين بدين الحب أنى توجَّهتْ**

**ركائبه فالحب دينى وإيمانى.**

فى طوع الرمانسيى النزعة أن يحملوا هذه السطور على أنها تعنى ذلك الحب الكمى المألوف الذى تربط أذهانهم بصورة تلقائية بينه وبين هذه الكلمات، وهذا ما يقصد إليه فى رأيهم، الشيخ الأعظم "ابن عربى". أما بالنسبة للصوفيين، فالصوفية التى لا يُعد الحب المألوف الذى يعرفه الجميع سوى جزءٍ ليس إلا، جزءٍ محدود لا يستطيع الشخص المتوسط، تحت الظروف المعتادة، أن يمضى إلى ما هو أبعد منه.

## الفصل التاسع

# الغزالى الفارسى

تشــــير الكلمـــات إلى الحـــــالات،

أما عند الصوفيين فهذه الإشارة لا تزيد

عن أن تكون إيماءة تقريبية

الكلاباذى

فى الوقت الذى كان فيه النورمانديون يوطِّدون أركان ملكهم فى بريطانيا وجزيرة "صقلية"، وبينما كانت المعارف الشرقيـة-العربية تتدفق إلى الغرب بصورة متزايدة خـلال إسبانيا التى دب فيها التعـريب، وإيطاليا، كان عمـر الإمبراطورية الإسـلامية لا يزال أقل من خمسة قرون. وكان بعض رجال الدين القلقين الذين تحظر الشريعة اجتهاداتهم، وإن ظلوا يتمتعون فى واقع الأمر بنفوذٍ هائل - يبذلون قصارى جهودهم فى سبيل التوفيق بين منهج الفلسفة اليونانية والقرآن وسنة النبى محمد صلى الله عليه وسلم. فمع أنهم قبلوا "المدرسية" scholasticism، كمنهج يمكن أن يغدو ملائمًا لدرس وتفسـير الدين، إلا أن أولئك الجدليين وجدوا أنفسهم عاجزين عن إقامة الدليل على صحة آرائهم خلال الأساليب الذهنية. فلقد كان المجتمع قد فاق في نموه، عبر تداول المعرفة، الجدل الصورى، حتى ضاق هذا الجدل عليه. وكانت الشروط الاقتصادية المتازة قد وفَّرت مناخًا مواتيًا لنشوء شريحة كبيرة من المثقفين وقل "الإنتليجنسيا"

التى لم تكتف بالتأكيدات العقائدية أو الدوجماطيقية أو الجزم بأن "الدولة لا يُمكن إلا أن تكون على حق دائمًا". ولما كان الإسلام هو الدولة، فلقد بدا أنه بات على وشك الانهيار على وجه الترجيح.

فى ذلك الوقت ظهر شاب إيرانى فى مدينة "مشهد"، عرفه التاريخ باسم "محمد الغزالى". وكان هذا الشاب قد فقد أبويه فى صباه فتولى الصوفيون مسئولية تربيته ورعايته. وأخذ وقت ذاك يختلف إلى أحد المعاهد فى آسيا الوسطى، إلا أن القدر كان يدَّخر له أن يحقق فتوحات بارزة، لا تزال الديانتان، المحمدية والمسيحية، تحملان، من جرائها، بعضًا من خصائصهما حتى اليوم.

ساق الأصوليون الإسلام "الأرثوذكسى" أى الصحيح أو القويم كى يقف موقف المعارضة مع الصوفية، التى رأى فيها بعضهم محاولة لتجاهل الشريعة واستبدالها بالتجربة الذاتية لما تعنيه الديانة فى حقيقة الأمر: وبذلك تكون الصوفية فكرة مارقة. إلاَّ أن "محمد الغزالى"، ودون أحد سواه، هو الذى تمكَّن من التوفيق بين الديانة المحمدية(=الإسلام) وبين العقل، و"هو الذى أقام أركان "الأشعرية" بصفة نهائية، وأرسى أحكام العقيدة الإسلامية، تلك التى تتوجه إلى البشر كافة" على نحو ما ذكر البروفيسور "حتى". ولقد بلغ النجاح الذى حققه ذلك "المارق" فى أن يغدو بمثابة الأب الروحى للإسلام، إلى الحد الذى لم يكف حتى جمهرة الأصوليين حتى اليوم عن الإشارة إليه بذلك اللقب الذى يعد أعلى الألقاب الأكاديمية: حجة الإسلام.

ظلت كتبه تحتفظ بنفوذها الهائل، بعد تأليفها بما يصل إلى خمسين سنة، على الدارسين المدرسيين من اليهود والمسيحيين على حد سواء. فلقد أشاد به "چون بانيان"، بصورة ملحوظة، على نحو ما نلمس فى كتابيه عنه: "الحرب المقدسة" و"مسيرة الحج"، لكن نفوذ "الغزالى" اتضح، أكثر ما اتضح، على "رامون مارتى" و"توما الأكوينى" و"باسكال"، بالإضافة إلى مفكرين معاصرين آخرين عديدين.

واستمر الدارسون ينكبون بشغف على كتبه، وخصوصًا "تهافت الفلاسفة" و"سيمياء السعادة" و"مشكاة الأنوار"، وهى الكتب التى تضم بين دفتيها قدرًا كبيرًا من تعاليمه.

وقد تصدى "أبوحامد محمد الغزالى" الذى عرفته أوروبا فى العصور الوسيطة باسم Algazel، لأسئلة كان اللاهوتيون المسيحيون قد رفعوها، بامتنان، وكما لاحظ أكثر من كاتب، إلى الفقهاء المسلمين، وسرعان ما أعاد "الغزالى" تلك الأسئلة مع الأجوبة التى توصل إليها، ويقول عنها البروفيسور "حتى": الأجوبة "الباطنية-النفسية" التى تليق بصوفى مثله. والحقيقة أن الموقف المقبول للصوفية، ذاك الذى تعترف خلاله كثير من المراجع الدينية الإسلامية بها، أى بتلك الصوفية، بصفتها المغزى الجوانى للديانة المحمدية، جاء نتيجةً مباشرة للجهود التى بذلها "الغزالى" فى أعماله.

وقد أدت الأفكار التى أفصح عنها وتركت أثرها على كل من القديس "توما الأكوينى" الدومينيكانى والقديس "فرانسيس الأسيسى"، كل بطريقته، إلى نشوء بلبلة فى أذهان الكتاب عن الباطنية الغربية، وهو الأمر الذى لا يزال يلقى بظله عليها حتى اليوم. فبالنسبة للصوفى، يمكننا أن نستوضح، بجلاء، التيار الغزالى بما ينطوى عليه من اهتمامين مختلفين خلال نهج الدومينيكان الذى يستند إلى العقل ونهج "الفرنسيسكان" الذى يقوم على الحدس. وهذان التأثيران، وهما منفصلان، من جراء ظاهرة الاقتباس من/ والتخصص فى منهج واحد من المناهج الصوفية، دون المناهج الأخرى، قابلان بوضوحٍ وجلاء للتحديد، وحتى لو لم يكن المرء على دراية بأى مصدرٍ للإلهام عند أولئك الآباء المسيحيين، فلسوف يظل من اليسير عليه أن يتعرف على التيار الصوفى كأحد روافد هذا الإلهام.

وقد نجحت "إيفيلين أندرهيل" فى كتابها المعنون " Mysticism أو "**الباطنية**" أن تعبر عن الوحدة الكامنة وراء التيارات التى تبدو منفصلة فى المدرستين المسيحيتين. ومع أنها لم تكن قد سمعت، كما يبدو واضحًا، عن التأثيرات الصوفية على الباطنية المسيحية، إلا أنها كانت قادرة على ملاحظة أن النهجين "الدومينكانى" و"الفرنسسكانى" يضربان بجذورهما فى أعماق التأمل، ومن جراء ذلك فهما قادران على تفسير عالم التقاليد الروحية العظمى التى عرفها الماضى أمام ناظرى العصور الوسيطة.

وكان "الغزالي" قد توصل، خلال الاستناد إلى المفهوم الصوفى الذى يقول بأن كل الأنشطة الدينية وكل الأنشطة النفسية تحمل، بصفة أساسية نفس الطبيعة، وهو الأمر الذى يمثِّل تقاليد مستمرة يمكن لأفراد معينين أن يطوروها، إلى الموقف الذى يستطيع عنده أى "الغزالي" أن يمثِّل العالمين الباطنى واللاهوتى حق التمثيل داخل سياقاتهما. وعلى هذا النحو، كان قادرًا على أن يقيم الدليل على الحقيقة الجوانية للديانة والفلسفة بطريقة محببة لأتباع أى معتقد. وأدى ذلك إلى نشوء اتجاه مغلوط، مع أن أعمال "الغزالي" لقيت التبجيل من أتباع تقاليد مختلفة. وكان هذا الاتجاه يفترض أن "الغزالي" انكب على استحداث توليفة دينية. وقد صاغ أحد اللاهوتيين المسيحيين، وهو د."أوجست توليوك" Dr.August Tholuck الأمر على ذلك النحو، مع إقراره بأنه ينبغى على المسيحية أن تقبل كتابات "الغزالي". والحقيقة أن ملاحظات "توليوك" حول هذا الموضوع جديرة بالتوقف أمامها طويلاً؛ وذلك لأن هذه الملاحظات تعطينا مثالاً بارعًا على مفكر نستطيع إدراجه تحت عنوان "الفيل فى الظلام"، إذ يرفض الاعتراف بوجود مصدرٍ واحد لجميع التعاليم الميتافيزيقية الأصيلة، ويرى لزامًا عليه أن يضع فى الحسبان العناصر الكامنة فى أى مظهر جديد يبدو عليه المعلم:

"لقد أسبغ كل ما هو طيب وجدير وجليل، مما أحاطت به روحه العظيمة، على الديانة المحمدية، كما زيَّن الآيات القرآنية بكثير من التقوى والعرفان، حتى إنها بدت، فى رأيى الخاص، جديرة برضى المسيحيين. فكل ما هو رائع فى فلسفة "أرسطو" أو فى الباطنية الصوفية، أضفاه، بصورة حصيفة، على اللاهوت [=الفقه] الإسلامى. وسعى وراء كل مدرسة فلسفية كى يعتصر منها الوسيلة التى يسلط خلالها الضوء والرفعة على الديانة المحمدية، فى الوقت الذى أورث فيه ورعه الخالص ووجدانه السامى كافة كتاباته درجة عالية من الإجلال المقدس".

لست أظن أن هناك ما يمكن أن يهز إيمان المراقب الحكيم بأن كل ما يدرسه عبارة عن رقع مجمعة تنتمى كل منها إلى ثوب مستقل.

فى الوقت الذى كان الذين يستطيعون فيه أن يلقوا حديثًا واحدًا للرسول (ﷺ) بلغة صحيحة، ما لم يكونوا قد طعنوا فى الشيخوخة حتى ابيضَّت لحاهم، عيِّنت مدرسة "النظامية" ببغداد الإمام "الغزالى" أستاذًا ولم يكد يكمل الثالثة والثلاثين من العمر. فلقد حاز عقليةً من ذلك النوع الذى لم يتجاوزها أحد فى دار الإسلام، وكان يرى أن الهدف الذى يتعيَّن على التعليم أن يتوخاه ليس توفير المعلومات فحسب، بل تحفيز واعٍ جوانى، وكان هذا بمثابة مفهومٍ ثورى للغاية بالنسبة للدارسين فى عصره. وقد طرح نظريته هذه فى كتابه "إحياء العلوم". وعلى غرار ما فعل "جلال الدين الرومى"(الذى لم يشر إلى محدودية الشعر، إلا بعد أن أصبح شاعرًا عظيمًا)، كان فى وسع "الغزالى" أن يزهو على أقرانه فى ذلك الوقت بأنه يحفظ عن ظهر قلب ما لا يقل عن ثلاثمائة حديث من أحاديث الرسول (ﷺ) وبأنه حجة الإسلام.

وكانت قدراته الذهنية مشدودة إلى قلق تملَّك فؤاده، يقول عنه فى كتاباته التى تدور حول سيرته الذاتية، أنه جعله ينكب دون ملل أو كلل، على فحص كل عقيدة وكل مذهب يصادفه، وبدأت هذه العادة معه منذ صباه المبكر.

وبينما كان لا يزال يلقى دروسه فى تلك المدرسة، توصَّل "الغزالى" إلى نتيجة مفادها أن المبادئ الشرعية التى استند إليها فى وضع كتبه التى تعد من الأمهات، ليست كافية كأساسٍ تقف عليه الحقيقة المجردة، وهنا غرق فى وهدة الشك.

ترك "الغزالى" وظيفته كى يقضى اثنتى عشرة سنة ـ وهى الفترة التقليدية التى يتطلبها الانخراط فى سلك "الدراويش" – فى التجوال والتأمل، وبذلك يكون قد عاد إلى أصله الصوفى بحثًا عن الأجوبة التى لم يهتدِ إليها فى العالم الذى يدب فيه ويسعى العاديون من البشر.

واعترف الرجل بأنه كان نرجسيا ينصت بشغفٍ عميق إلى التصفيق والإعجاب، وعندما استقر فى روعه أن هذه النرجسية تقف كحاجزٍ فى وجه الفهم الصحيح، لم يهبط مرة واحدة إلى وهدة جلد الذات بالركون إلى طريق "لوم النفس"، الذى يعد بمثابة الدواء الذى تتجرعه جمهرة الصوفيين. لكنه قرر بينه وبين نفسه أن يميل على التطوير الذاتى فى سبيل التوصُّل إلى الحقيقة الموضوعية أى الخالصة.

وخلال الفترة التى قضاها منزويًا عن الدنيا، بعد أن أهمل مسيرته كمدرسى [=فقيه]، وهى المسيرة التى أنقذت اللاهوت الإسلامى من خطر التدهور، يروى "الغزالى" كيف صارع "نفسه الأمَّارة". وظل يضرب خلال التجوال فى أنحاء الشرق، فى دروب الحجيج باحثًا عن الاستنارة على نمط "الدراويش"، عندما قادته قدماه إلى أحد المساجد، كى يستمع إلى درس دينى ألقاه إمام المسجد، وهو الدرس الذى اختتمه الإمام بقوله: «هكذا أبلغنا مولانا "الغزالى"».

وهنا همس الدرويش الجوال قائلاً: أيتها النفس الأمَّارة، لكم يلذ لك أن تسمعى ما سمعت! ولكننى لن أحتمل مثل هذا الثناء أكثر مما فعلت. ولسوف أغادر هذا المطرح من فورى كى أذهب إلى حيث لا يذكر اسم "الغزالى".

أدرك اللاهوتى، الذى يعترف الجميع بأستاذيته فى الأمور التى تدور حول الدين فى مظهره الخارجى، أن التوصل إلى ما يمكن أن يكون المراد من اسم "الجلالة" [=الإله] لخطوة لا يجوز وزنها إلا عن طريق وسائل جوانية، يستعصى إدراكها خلال إطار أى ديانة شكلية.

يقول فى هذا الصدد: "رحلت إلى سوريا حيث مكثت سنتين. ولم يخرج مقصدى من وراء ذلك عن البحث عن العزلة، وقهر الأنانية ومقاومة الشهوات والعمل على تطهير روحى، ونشدان الكمال لشخصى". ولقد أقدم "الغزالى" على ذلك لإيمانه بأن الصوفى ليس فى طوعه أن يدخل عالم الفهم قبل أن يكون قلبه قد أصبح على أهبة الاستعداد كى "يتأمل الذات العلية"، على حد تعبير "الغزالى".

ولم يكن فى وسع هذه الفترة أن تمنحه سوى ومضات متقطعة من التحقق الروحى(مذاقًا قبليا)، وهى المرحلة التى يرى فيها جمهرة غير الصوفيين المرحلة النهائية، ولكنها فى حقيقة الأمر لم تكن سوى الخطوة الأولى.

لقد أصبح من الواضح أمام ناظريه أن "الصوفيين ليسوا قوالين يحسنون إرسال القول، ولكنهم رجال إدراكٍ جوانى. ولقد تلقنت كل ما فى طوع أى شخص أن يتلقنه

عـن طـريق القراءة. ولكن الباقى لا يستطيـــع المـرء أن يكتسبه عـن طـريق الدرس أو الاستماع."

وعوضًا عن أن تدير رأسه التجارب المدهشة التى مرت به أو مر بها، أو أن يرى فيها كل المنى ومسك الختام للمطالب الصوفية، أيقن "الغزالى" أن ما يُسمَّى بالنوبان فى "الذات العلية" كغاية ينشدها الصوفى ليس، فى واقع الأمر سوى "البداية".

ولقد استنفد "الغزالى" "المدرسية" والنزعة العقلانية لأنه أدرك أن كليهما غاية، وبالتالى تمكَّن من استنفاد المراحل الأولية التى مرت به مرور التجارب الباطنية بمعنى نهائى من المعانى. وكان فى طوعه أن يقوم بهذا العمل لأنه استطاع أن يتوصل إلى ما جد فى أثره: شكل من أشكال المعرفة، أشبه بشعاعٍ موجِّه، أعطاه إحساسًا باليقين ووسيلة لبلوغ التحقق النهائى. يصف هذا الإدراك الذى هبط عليه على هذا النحو: " هو إدراك يصل من التعيين حد الإحساس بأن المرء لمس بيديه شيئًا ماديا."

فى مسعاه للربط بين السعادة والتحقق بعملية التحول الكيميائى للذهن الإنسانى، يروى "الغزالى" قصة "بايزيد"، الذى يعد أحد الرواد الأوائل من الصوفيين الكلاسيكيين، فى كتابه "سيمياء السعادة"، كى يؤكد وجوب أن نرى الحب الخالص amour propre (النفس الأمارة) فى ضوئها الحقيقى قبل إدخال أى تطهير من أى نوع عليها:

«قصد أحد الرجال "بايزيد" وقال إنه انقطع للصوم والصلاة لمدة ثلاثين سنة، ولكنه لم يقترب من فهم "الذات العلية". فقال له "بايزيد" إنه لو انقطع مائة سنة لما كان ذلك كافيًا. فما كان مَن الرجل إلاَّ أن سأله ولماذا؟

– لأن أنانيتك تقوم كحاجزٍ بينك وبين الحقيقة.

– أريد منك الدواء.

– نعم هناك دواء، ولكنه مستحيل بالنسبة لك.

فأصر الرجل على ما فى رأسه. ووافق "بايزيد" على أن يصفه له.

– اذهب واحلق لحيتك، واخرج من ثيابك عارياً، فيما عدا ما يستر عورتك، واملأ مخلاة بالجوز واذهب بها إلى السوق، وهناك أطلق عقيرتك بالصياح: جوزة لكل صبى يصفعنى! ثم اعمد إلى المحكمة حيث ينعقد مجلس فقهاء القانون.

– ولكننى لا أستطيع أن أقدم على مثل هذا العمل، أما من وسيلة أخرى؟

رد "بايزيد":

– هذه هى الوسيلة الوحيدة، ولقد سبق لى أن حذرتك من عدم وجود دواء أو جواب لك».

وعلى غرار سائر الدراويش المعلمين، ذهب "الغزالى" إلى أن الصوفية ليست سوى التعاليم الجوانية لكل الأديان، ولقد على "الكتاب المقدس" بل الأسفار الأبوكريفية، تلك التى يتراوح موقف الكنائس منها بين القبول والإنكار فى تأييد وجهة نظره، ولقد وضع كتاباً نقديا فى وقت مبكر من حياته تناول فيه التحريفات التى لحقت بالمثل المسيحية، وهو **"القول الجميل فى الرد على من غيَّر فى الإنجيل"**. ونتيجة لذلك الكتاب بطبيعة الحال قيل إن "الغزالى" وقع تحت نفوذ المسيحية، وحقيقة الأمر أن الرجل كان أقل تأثراً حتى من هيئة الإذاعة البريطانية التى دأبت بين الحين والآخر على أن تلجأ للاعتماد، فى برنامجها الدينى الذى تذيعه فى الصباح، على قصص صوفية خالصة بمعانيها الباطنية كلما كانت متفقة مع المسيحية الاسمية أى المقبولة.

ولطالما ووجه "الغزالى" باتهام مفاده أنه كان يدعو فى عظاته إلى شىء بينما يعلِّم، خفية، شيئًا آخر، ولقد كان ذلك صحيحًا، طالما قبلنا أن الرجل رأى فى الصوفية النشطة التزامًا متخصصًا لا يناسب سوى عدد محدود من القادرين على حملها والغوص فى بحورها. أما المظاهر الخارجية والمذهبية للديانة المحمدية، تلك التى جهر بها على الملأ بتلك الأصولية المعصومة من الخطأ المنزهة عن العيب، فلقد استهدف منها أولئك الذين لا يقوون على المضى قدمًا فى جوانية الطريقة الصوفية.

والإنسان الكامل يتعيَّن عليه، نظراً لأنه يعيش أبعاداً مختلفة فى نفس الوقت، أن يبدو عليه السير وفقًا لأكثر من "كدية" من المذاهب. فالشخص الذى يعوم عبر بحيرة ما يقوم بأنشطة ويستجيب لمدركات مختلفة عن تلك التى يعرفها من يمشى منحدراً مع تل من التلال، وذلك من باب ضرب الأمثلة وحسب. وهذا الشخص قد يكون نفس الشخص، ويكون حاملاً خلال سيره كل إمكانيات العوم.

ولقد قرر، بشجاعة استثنائية، فى الحقيقة هذا الأمر فى كتابه "ميزان العمل".

للإنسان الكامل ثلاثة أطر من الاعتقاد:

١- ما ينعكس عليه من المحيط الاجتماعى الذى يعيش فيه.

٢- ما يلقيه على تلاميذه حسب قدراتهم على الفهم والاستيعاب.

٣- ما يحصله من واقع التجربة الجوانية، وهو ما لا ينبغى أن يتجاوز به نطاق دائرة خاصة.

يعد كتابه "مشكاة الأنوار" تعليقًا على آية النور المعروفة فى "القرآن" وفى نفس الوقت طرحًا لمغزاها الاستهلالى.[١]

ويشرح "الغزالى" الأمر بأن لكل شىء مغزى برانى وآخر جوانى، وهذان المغزيان لا يعملان سويا، مع أنهما يعملان بصورة متماسكة داخل نطاق أبعادهما الخاصة بكل منهما. ولو أن النسخة المتداولة بين عموم القراء فى الوقت الحاضر نسخة أصلية إلا أنها لا تحتوى على التفسير الذى صدر عن الممثلين الحاليين لجمعيات الدراويش، ولكن ذلك راجعٌ وحسب إلى أن المفتاح الذى يستطيع فض مغاليق ذلك الكتاب الفذ لا يمكن التعبير عنه بأى كلمات، فهو امتداد لتجربة شخصية. وبتعبير آخر لا إدراك لمغزاه ما لم تُعش تجربته.

هذه الحقيقة، وهى حقيقة أساسية فى الصوفية وقد أكَّد عليها العديد من الكتاب الصوفيين، قد يسهل على المفكرين الشكليين أن يسيئوا فهمها. ففى الترجمة التى قام

بها "دبليو.تى. جردنر" W.H.T.Gairdner مدير معهد الدراسات الشرقية بالقاهرة لـ مشكاة الأنوار" إلى اللغة الإنجليزية، تحدث المترجم عن صعوبة التوصل إلى ما يرمى إليه "الغزالى" حول موضوع النقطة التى يلتقى عندها الإيمان واللاإيمان بل مواضيع أخرى كثيرة:

« كل هذه الأمور ليست سوى أسرار غامضة يستعصى على المرء استقبالها أو إرسالها فى عملية التواصل الإنسانى عبر اللغات، فمؤلفنا أى "الغزالى" ينسل مبتعداً عن الكشف عما يريد فى ذات اللحظة التى ننتظر منه رفع النقاب. حقا البراعة الفنية هنا لا يُعلى عليها، ولكنها تنطوى على ما هو أكثر من الإقناع. ترى من هم أولئك المتبحرون فى العلم الذين نقل إليهم "الغزالى" عبر حديثه ذاك تلك الأسرار المبهرة؟ هل لقيت تلك الاتصالات طريقها إلى التدوين لإخوته أو عن طريق إخوته المستجدين فى الطريق؟ ».

يشير "الغزالى" إلى هذه الأسرار التى خبرها عن طريق التجريب، ولكنها تعز على التدوين. غير أنه لا يلجأ إلى "التحنيس" بأى حالٍ من الأحوال.

ينقسم كتاب "الغزالى" إلى أربعة أجزاء فى حقيقة الأمر. يضم الجزء الأول منها المواد الفلسفية التى وضعها تحت أمر اللاهوتيين [=الفقهاء] وأصحاب الأقلام المسلمين، وذلك بهدف الحفاظ على تماسك الإطار النظرى للديانة المحمدية. ثم تأتى بعد ذلك التعاليم الميتافيزيقية، على نحو ما وردت فى "مشكاة الأنوار" و"سيمياء السعادة". ثم تأتى بعد ذلك المعانى المستترة بشكلٍ مشفَّر فى كتاباته. وفى النهاية نجد التعاليم التى تمتد من فهم خاص للجزأين الأخيرين، وهما الجزءان اللذان نقلا شفويا بصفة جزئية، وأصبحا، بصفة جزئية، فى متناول أولئك الذين تتبعوا، بصورة صحيحة، الأعمال الباطنية التى كتبها والتجارب الصوفية التى مر بها.

وعلى نحو ما فعل كل الدراويش الكلاسيكيين مال "الغزالى" على الرمزية الشعرية والإيماءات السرية كى يستخدمهما. ولعلنا نعرف أن لقب "الغزالى" الذى يعنى "ذاك الذى يغزل" هو الذى اختاره لنفسه، ويشير إلى ذلك الذى يستخدم مادة كالصوف –

وهو الكلمة/الشفرة التى تشير إلى "الصوفى"، وهى تحمل ظلال الحاجة التى يستشعرها المرء إلى "أن يغزل" و"أن يشتغل على مواد ما" أو "أن يشتغل على ذاته". وإلى جانب ذلك يعيد هذا اللقب إلى الأذهان، عن طريق الارتباط المهنى، "فاطمة"(و الاسم يعنى الصبَّاغة) كريمة النبى "محمدٌ" (ﷺ). وهى السيدة التى تنبثق منها شجرة الأنساب التى ينتمى إليها كل أحفاد "النبى". ويسود الاعتقاد أنهم ورثوا التعاليم الجوانية للديانة المحمدية، وهو الأمر الذى يكشف عن النقطة التى تتصل عندها بالتقاليد الميتافيزيقية الأصيلة.

ويتضح مدى الحدب الذى اختيرت وفقه كل هذه الأسماء الشاعرية فى العديد من الارتباطات الأخرى الكثيرة للعمل. على أن اسم "الغزالى" يرتبط أيضًا بـ "الغزال" (وهو اسم نوعى يضم تحته أجناسًا متنوعة من الظباء مثل "المها" وهو اسم يعنى حرفيا "العاشق"). غير أن الجذر الثلاثى- الحروف "غ زل"، الذى اشتقت منه سلسلة طويلة من الكلمات يمكن أيضًا أن يعطينا كلمة "غَزَل"، وهى الكلمة أو المصطلح الذى يُفيد من الناحية الفنية، بحد ذاتها فى اللغة العربية، وكذلك الفارسية، خلال الاستعارة، قصيدة حب أو شعر الحب بشكلٍ عام. وتضم مشتقاتٌ أخرى من هذا الجذر عش العنكبوت (لكونه مغزولاً)، وفى هذه الحالة يشير هذا المشتق إلى العمل الذى ينبع من الإيمان. والعمل هنا هو نسج العش عبر فوهة كهفٍ حيث كان "النبى" وصاحبه "أبوبكر" يختبئان من عدوهما، فى مناسبة مشهورة.

ويفسِّر الصوفى الذى يعى هذه التقاليد، بالتالى، اسم "الغزالى" فى ضوء المبادئ التى اختير على أساسها. وبناء عليه فإن اسم "الغزالى" يعنى، بالنسبة له أى للصوفى، أن يأخذ طريق الحب الذى تنتهجه الصوفية (الصوف) الذى يعنى فى هذه الحالة "الغزيل". ولقد ترك "الغزالى" هذه المفاتيح الرئيسية لأتباعه اللاحقين كى يلتقطوها، بما فى ذلك الإيماءة إلى استمرار مذهب جوانى ("فاطمة" الصباغة) داخل النسق الدينى الذى يعيش فى نطاقه.

تتبع الطرق الصوفية التقليدية منهجية "الغزالى"، مع بعض التغييرات المختلفة. فـ"الغزالى" يدعو إلى الاستخدام الخاص للموسيقى فى إعلاء الإدراك فى كتابه "إحياء علوم الدين"، وها هم أتباع الطريقة "المولوية" والطريقة "الشيشتوية" من الدراويش يسيرون وفق نهج "الغزالى" فى هذا الصدد. ولحن "رافيل" المعروف فى الغرب باسم "بوليرو" bolero هو فى الحقيقة اقتباس من أحد ألحان الدراويش التى ألفوها خصيصًا لهذا الغرض. و"الغزالى" يشير إلى أن الاعتداد بالنفس أمر ينبغى الاعتراف به وتجاوزه فى نفس الوقت إذا كان لنا أن نطور ملكاتنا العليا. وهذا ما يشكّل جانبًا آخر من التدريب والدرس الصوفيين. كما يلمح أيضًا إلى ضرورة تحويل اتجاه الوعى عوضًا عن كبته أو تشويهه.

ولعل استخدام الصوفيين فى العصور الوسيطة، على هذا النحو، للمصطلحات الكيميائية هو المسئول عن الجزء الأكبر من التشوش الذى لحق بأذهان الباحثين اللاحقين عما هو المقصود، فى حقيقة الأمر بتلك "السيمياء". فيرى البعض أنها شكل مقنع للمسعى الروحى. ويرد عليهم آخرون بأن معامل السيميائيين قد خضعت للفحص وقدمت أكثر من دليل دامغ على استخدامها فى إجراء تجارب حقيقية. والأعمال المنسوبة للسيميائيين الروحانيين تُوصف بأنها رسائل فى الكيمياء.

ومن هنا جاءت مقولة "الغزالى" فى كتابه "سيمياء السعادة": "الذهب السيميائى أفضل من الذهب العادى، ولكن الكيميائيين الحقيقيين نادرون، وكذلك الأمر مع الصوفيين الحقيقيين وذاك الذى لا يحوز سوى قشرة من الصوفية وحسب، ليس أفضل حالاً من شخص عادى من المتعلمين."

وبادئ ذى بدء ينبغى علينا أن نتذكر أن جانبًا كبيرًا من التقاليد الكيميائية الغربية إنما جاء خلال مصادر عربية، وأن ما يُسمى بـ ("لوحة الزمرد الخاصة بـ"هرمز" الثلاثى العظمة) موجودة بشكلها الأقدم فى اللغة العربية. أضف إلى ذلك أن الصوفى الكلاسيكى الأول هو "جابر بن حيان"، الذى حمل لقب الكيميائى إلى جانب لقبي الصوفى والعرّاف، وقد عاش قبل "الغزالى" بثلاثة قرون.

ومن المعروف أن "العمل الكبير" عبارة عن ترجمة لعبارة صوفية ومبدأ الـ"ميكروكوزم"(العالم الأصغر) microcosm والماكروكوزم (العالم الأكبر) microcosm (ما هو فوق يساوى ما هو تحت) وهو موجود أيضًا فى التقاليد الصوفية وقد توفَّر "الغزالى" على شرحها. على أن الصوفية ليست مجرد اختراع جد علينا عند نقطة معينة من الزمن، فمن المحتم أن أفكارًا مشابهة كان لها أن تظهر فى صميم تقاليد جوانية فريدة أخرى. وما لم نقف على حقيقة كل هذه النقط، فلا فائدة ترجى هناك من ملاحظة نظرية التحوُّل من الخشونة إلى الرهافة من موقف سديد.

أحرق الأصوليون فى إسبانيا الإسلامية كتاب "الغزالى" المعنون باسم "إحياء علوم الدين"، قبل أن يصبح الرجل أعظم حجة فى الإسلام، لاحتوائه على مثل هذه النصوص:

"تنطوى مسألة المعرفة الدينية على درجة من العمق تجعل منها بعيدة المنال فى حقيقة الأمر إلا لأولئك الذين يحوزونها. فالطفل لا يستطيع بلوغ ما يدركه الراشد. والراشد العادى لا يستطيع أن يصل فى فهمه إلى مدركات العالم. وعلى نفس المنوال لا يستطيع العالم أن يفهم تجارب الأولياء الإشراقيين/المستنيرين أو الصوفيين."

يضم كتاب "إحياء علوم الدين" معظم مقولات شعر الحب الصوفى. وفى الكتاب نلمس تركيز المؤلف على القرابة التى تجمع الإنسانية بين كافة أبنائها وبين هذه الإنسانية ككل والكون. ويقول "الغزالى" نقلاً عن المعلم الصوفى "مالك بن دينار" فى الكتاب الرابع: "تمامًا مثلما تطير الطيور ذوات الريش المتشابه مع بعضها البعض الآخر، يلتقى الشخصان اللذان يحملان خصلة متشابهة". (٢)

ويشير "الغزالى" إلى أن خليطًا من خنزير وكلب وشيطان وولى" ليس أساسًا ملائمًا لعقل يحاول الوصول إلى فهم عميق للأشياء التى لا يستطيع هذا الخليط بحكم التعريف أن يصل إليه. يتعيَّن عليك ألاَّ تنظر إلى الوسادة طالما تحاول التطلع إلى المصباح".

ويلزم لتصحيح وضع هذا الخليط غير المقدس، أو للنهج الذى تحتاج إليه المرآة حتى تعكس الصورة على نحو أفضل، أن يكون الأمر معروفًا وجاريًا فى التطبيق. فالمعرفة والممارسة هما النتيجة التى تنتج عن التخصص الصوفى.

فالأساليب المتخصصة التى تتخذها الصوفية فى سبيل التوصل إلى القدرة على التعلم والعلم ذاته، فضلاً عن الحكمة التى نستطيع اكتسابها فى نهاية المطاف تأتى خلال النهج الصحيح. ويقرر "الغزالى" فى كتابه "سيمياء السعادة" أن: "هناك درجات كثيرة للمعرفة. فالشخص المجسَّد بحد ذاته يشبه نملة تزحف على سطح ورقة، تلاحظ الحروف السوداء وتنسب إنتاجها للحبر دون أى شىء آخر".

ترى ماهى النتيجة التى يُسفر عنها هذا التخصص، فى ضوء ما يهم العالم العادى؟ يجيب "الغزالى" عن السؤال بعبارات محددة فى "سيمياء السعادة". بعض الأشخاص يسيطرون على أبدانهم، "و هم أولئك الذين بلغوا ذروة معينة من قوة التحكم فى نوازع أبدانهم، وكذلك نوازع أبدان الآخرين أيضًا. وإذا رغبوا فى معالجة مريض، جاء طوعًا إليهم... ففى وسعهم أن يجعلوا أى شخص يأتى إليهم، وذلك عن طريق قوة الإرادة".

هناك ثلاث صفات تترتب على التخصص الصوفى، يمكننا الإفصاح عنها بمصطلحات يستطيع القارئ العادى إدراكها:

(١) القدرة على ممارسة الإدراك الإضافى، بصورة واعية.

(٢) القدرة على تحريك الجسوم خارج نطاق كتلتها الخاصة.

(٣) الوعى المباشر بالمعرفة. فحتى تلك التى لا يتم اكتسابها، فى المعتاد، إلاَّ عن طريق الكد والعمل تصبح رهن أيديهم بالاستنارة أو الاستبصار.

وقد تبدو هذه الملكات منفصلة أو غريبة، ولكنها لا تزيد ولا تنقص فى حقيقة الأمر، عن أن تكون جزءاً من مرحلة أعلى من الكينونة أو الوجود، ولا يستطيع الأشخاص العاديون أن يروها إلاَّ بهذه الطريقة الفجة. وليس فى مقدورنا أن نفسِّر هذا الترابط

بالطريقة المعتادة، تماماً مثلما هو الحال مع الأمور الأكثر دنيوية حيث لا نستطيع أن نشرح تأثير الشعر لذاك الذى تعجز أذنه عن قبوله، أو تأثير اللون لشخص لا يملك حاسة البصر.

ويشير "الغزالى" إلى أن الإنسان يستطيع أن يمد وجوده إلى مستويات مختلفة عديدة، لكنه لا يدرك فى العادة عن هذه المستويات ما يمكّنه من التمييز بينها. فهو يمر بأربعة مستويات، "المستوى الأول عندما كان أشبه باليراعة، يملك البصر لكنه يفتقر إلى الذاكرة، ولذلك تراه يحترق المرة تلو المرة بتفس اللهب. المستوى الثانى عندما يصبح أشبه بالكلب، إذا ضربته مرة بالعصا فإنه يهرب إذا رآها فى يدك. والمستوى الثالث عندما يغدو أشبه بالحصان أو التيس. فكل منهما يهرب فوراً متى لمح أسداً أو ذئباً، لأنهما من الأعداء الطبيعيين لهما، لكنهما، مع ذلك لا يهربان لمرأى جملٍ أو جاموسة، مع أنهما أكبر حجماً من أعدائهما بالوراثة." أما المستوى الرابع فهو ذلك المستوى الذى يتجاوز فيه الإنسان هذه المستويات والأولى التحديدات الحيوانية جملة وتفصيلاً. وعندئذ يكون قد أصبح قادراً على إعمال بعض الاستبصار. ويمكننا تشبيه العلاقة بين هذه المراحل فيما يتعلق بالانتقال من واحدة إلى أخرى بـ:

(١) السير على الأرض.

(٢) الصعود على متن مركب.

(٣) ركوب عجلة حربية.

(٤) المشى على سطح بحر.

وفيما وراء كل هذه المراحل نجد المرحلة التى نستطيع أن نقول عندها إن المرء قد يكون فى وسعه أن يطير بقوته وحدها فى الهواء.

يظل العوام قيد إحدى المرحلتين الأولتين، ففيهما لا يحتملون ما ينبغى أن يحتملوه. ولما كانوا واقعين فى أسر السكون فهم معادون، بصورة ثابتة، للذين يتحركون.

إلاَّ أن "الغزالى" لم يشغل باله إلا لمامًا، فى أعماله الميتافيزيقية، بالحض على انتهاج طريق الصوفية. ومع ذلك ففى إحدى الفقرات نراه يركز على حجة محددة. يقول إذا ما صدقت أقوال الصوفيين بوجود مهمة عاجلة فى الحياة تتصل بعلاقة ما مع حالة المرء فى المستقبل، فلسوف تغدو غاية فى الأهمية فى المستقبل. وإذا لم يكن هناك وجود، من جانب آخر، لمثل هذه العلاقة، فلن يخسر أحد شيئًا. وبالتالى - يتساءل "الغزالى" - أليس من الأفضل أن نسبغ الآن على وجهة النظر هذه فضيلة الشك ؟ ففى وقت لاحق سيكون الوقت قد فات.

ثم يستدير "الغزالى" فى كتابه "سيمياء السعادة" إلى مسألة الموسيقى فى مظاهرها النفسية. ويتوقف أمام الآلية التى يُمكننا استخدام الموسيقى والرقص خلالها فى أغراضٍ التنبيه والتنشيط. ففى وسع الموسيقى أن تكون وسيلة لتهييج عواطف جامحة. ومع ذلك يصر على وجود وظيفة بريئة للموسيقى، لا تنتج فيها مشاعر دينية زائفة، مثل تلك التى تستخدمها الشعائر المبتذلة أو تلك التى تعجز عن التمييز.

إلا أن الاستخدام الصوفى للموسيقى مختلفٌ عن ذلك الاستخدام المبتذل. فقبل انخراط الصوفى فى أى نشاطٍ موسيقى، بما فى ذلك الاستماع إليها، يلزمه أن يكون مستقراً فى يقينه، بمساعدة أستاذه، ما إذا كان سيستفيد بصورة حسنة من التجربة.

وهنا تُروى قصة عن معلم صوفى هو الشيخ "الجرجانى" وكيف شرح خلالها أن مريداً ما لم يكن بعد مهيأ للاستماع إلى الموسيقى بالمعنى الصوفى الموضوعى. ورداً على طلبه بالانضمام قال الشيخ: "صُم أسبوعًا، ثم تناول طعامًا شهيا معدا خصيصاً لك. وإذا كنت لا تزال بعد ذلك تفضِّل عزف الموسيقى، فلتنضم لجوقة العزف."

يقول "الغزالى" إن الاشتراك فى العزف والرقص تحت أى ظرف من الظروف، ليس محظوراً وحسب ولكنه فى الواقع ضار بمن يطمح إلى ذلك. على أن علم النفس الحديث لم يتحقق بعد من وجود وظيفة خاصة للصوت فى الارتقاء بالوعى.

يستعصى على الغريب أن يدرك حقيقة "الحالة" الصادقة للتجربة الصوفية، وذلك لاعتياده على التفكير خلال مصطلحات تختلف عن المصطلحات التى تصلح لهذه الحالة. ويقول "الغزالى" إن من الواجب أن نتسامح معه، لأنه غير واعٍ بماهية هذه الحالات. فالأمر أشبه هنا برجل أعمى يحاول فهم تجربة رؤية عشب أخضر أو ماء مترقرق.

فى أفضل الأحوال لا يستطيع هذا الغريب أن يروى أكثر من التجربة التى تُنقل إليه فى ضوء تجاربه الخاصة: الحسية، الشعائرية، العاطفية. " ومع ذلك فالرجل الحكيم لن ينكر مثل هذه الحالات لمجرد أنه لم يخبرها أو لم يمر بها، وذلك لأن مثل هذا الشكل من تكوين الرأى ليس سوى حماقة مدمرة."

لكن "الغزالى" لا يسعى هنا إلى طرح وجهة النظر الربوبية لما يسمى بالتجربة الباطنية، التى لا تنطوى على أى معرفة عليا، بل مجرد شكلٍ من الانتشاء الذاتى، بل ليس من مراميه أن يقبل الحجة التى تذهب إلى أى حلول للإله فى الإنسان. فمحاولة نقل البيان إلى وسيلة – كلمات – مزقته بل لربما تكون قد ألغته جملة وتفصيلاً، من حيث إنها لن تستطيع نقله نقلاً أمينًا. ولقد لاحظ أحد المعلقين الصوفيين على آراء "الغزالى" أن الأشياء التى تمثِّل تجارب متعددة المعانى يتعذَّر على الكاتب الذى يفمغم بالكلمات نقلها إلى الورق أكثر مما كان هو نفسه ليقبل نسخة مصنوعة من الورق بصفتها فاكهة مأكولة أو مغذية.

تتشابه المحاولة الذهنية أو البرانية نحو فهم أمرٍ ما بصورة غير مباشرة، بهدف حشره فى نمطٍ لفظى بعيد كل البعد عنه، مع شخص يتطلع إلى وجهه فى المرآة فيتخيَّل بصورة أو أخرى أنه أصبح سجين هذه المرآة.

تحدث خلال اجتماعات الدراويش تشنجاتٌ مفعمة بالانتشاء بالإضافة إلى "أمارات" أخرى على تجارب أو حالات زائفة. وهنا يتذكر "الغزالى" الشيخ العظيم "جنيد" الذى وبَّخ ذات مرة شابا استسلم للهياج خلال أحد الاجتمعات الصوفية وقال له: "لا تلجأ إلى مثل هذا السلوك مرة أخرى، وإلا فلتترك صحبتى". فالعقيدة الصوفية تقوم على أن الأدلة الخارجية من هذا النوع على التغيرات الداخلية ليست سوى زيفٍ

أو مجرد عواطف فجة، والتجارب الحقيقية لا تصاحبها مظاهر مادية من هذا النوع، سواء جاءت على شكل نطق باللسان أو دحرجة على الأرض. ويعلّق الشيخ المشهور "محمود شبستري" في كتابه "الجنينة السرية":

"إذا لم تكن تعرف هذه الحالات، فلتصرف عنها النظر، ولا تنضم إلى المارق في الزيف المجهول. فالجميع لا يعرفون كل أسرار الطريق."

ترتبط هذه البراهين، بصورة أو بأخرى بالاستخدام العاطفي الفج للألفاظ، وهو ما يُعد بمثابة القصور الذي تنطوي عليه الديانات الشكلية وفي نهاية المطاف علة سقوطها. فصوغ العبارات التي تتصل بالذات العلية والإيمان أو أي ديانة لا يعدو كونه مظهرًا خارجيا وفي أحسن الأحوال عاطفيا. ولعل هذا هو أحد الأسباب التي تحول دون تناول الصوفيين للصوفية في نفس سياق الديانة؛ إذ ينطوي الأمر على مستويات مختلفة.

فطالما كانت هناك تجربة داخلية لما تعنيه اللغة المألوفة للديانة، فإن العبارات تكف عن حمل أي معنى على وجه الإطلاق، وذلك لأن الانتقال من غير المصقول إلى المصقول يكون قد تم. ويصوِّر "الغزالي" هذه الحقيقة على هذا النحو:

"قال المعلم الصوفي "فضيْل" (المتوفى سنة ٨٠١) إذا سئلت عما إذا كنت تحب الذات العلية فلا ترد بشيء، وذلك لأنك إذا كنت لا تحبه فلسوف تكون مارقًا. إما إذا قلت إنك تحبه، فلسوف تكذبك أفعالك."

وإذا كان لشخص ما أن يعرف ما هو الحب الديني، فلسوف يعبِّر عنه بطريقته الخاصة، وليس بتلك الطريقة التي يألفها أولئك الذين لا يعرفونه. وكل شخص سوف يرتفع أو ينخفض وفقًا لقدراته الخاصة ووفقًا لتلك القدرات التي يألفها. ويروي "الغزالي" أن أحد الأشخاص سقط مغشيا عليه داخل أحد دكاكين بيع العطور. وهنا أخذ الحاضرون يحاولون إنعاشه بالروائح العطرة. وسرعان ما قال أحد الأشخاص، وكان يعرفه معرفة شخصية:

– أنا كناس وهذا الرجل كناس هو الآخر. ولن تنعشه سوى الروائح المألوفة لأنفه.

وبناء على ذلك قرَّب أحدهم مادة كريهة إلى أنفه فما كان منه إلا أن أفاق.

مثل هذه الحجة تعد بصفة عامة مرفوضة رفضًا حاسمًا من جانب أولئك الذين يسعون إلى نسبة الأحاسيس المألوفة لأنساق عليا من الوجود، ويفترضون أنهم يجربون على الأقل معيارًا ما للمقدس أو الباطنى على أشكالٍ ليست سوى أشكالٍ أكبر وحسب. غير أن الشكل الأكبر مناسبٌ وحسب بالنسبة لسياقه، ويتعذر نقله من سياقٍ لآخر. فالمحرك الذى يدور بالبنزين لا يمكن أن يدور بالسمن، مع أن السمن رائع ولكن بشرط أن تضعه فى موضعه الصحيح. وليس هناك، مع ذلك، من يستطيع الإشارة إلى السمن بصفته وقودًا للمحركات ويُحمل محمل الجد. وهنا يغدو المذهب الصوفى حول استمرار صنقل ما هو مادى جديرًا بأن يحظى بنظرة غاية فى الاختلاف عن الصقل فى الأنساق الأخرى. فالمدرستان الأخريان تعتقدان إما فى ضرورة الإعراض تمامًا عن المادية أو العمل على الاستفادة منها. وحقيقة الأمر أن لكل درجة من المادية وظيفتها، والمادية تمتد فى عملية صقل متتابعة حتى تصبح ما يرى فيه الناس بصفة عامة انفصالاً أى روحًا.

أفصح "الغزالى" عن المذهب الذى يقول بضرورة تحقيق وظائف متعددة، على مستوياتٍ مختلفة، لما يبدو وكأنه شىء واحد: "العين قد ترى الضخم صغيرًا كالشمس التى أراها فى حجم كرة القدم...لكن الذكاء يعى أن حجم الشمس يزيد مرات عديدة عن حجم الأرض... وملكة الخيال تنتج فى الغالب أفكارًا وتصدر أحكامًا مما يُعد من نواتج الذكاء. والخطأ كامن بالتالى فى العمليات الذهنية الدنيا للمتهوِّرين أو البلداء" (مشكاة الأنوار. الجزء الأول)، و"الغزالى" يعنى بالبلداء أولئك الذين لا يسمحون لأنفسهم بالشعور بآثار ومعانٍ متعددة فى نفس الوقت. ويقول فى كتابه "إحياء علوم الدين" أشياء مهمة عن النفس، ضمن تصويراته المتعددة فى صياغة هذا الاتجاه.

يتمثَّل أحد معانى "النفس" فى شخصية المرء، تلك التى تتناول المؤثرات الخارجية وتوظِّفها فى سبيل إسعاده، ولكنها تعنى أيضًا تلك السمة الجوانية أو الأساسية للفرد. وبهذه الصفة يتغيَّر اسمها التقليدى بتغيُّر وظائفها. فإذا كان الجوهر يعمل بصورة صحيحة فى سبيل إعادة تنظيم الحياة العاطفية والحيلولة دون التشوش، فعندئذٍ تعرف باسم "النفس المسالمة". وإذا كان الجوهر يعمل فى مجال الضمير، عندما يتحرك فى

اتجاه تذكير المرء أو المرأة بأشياء معينة، فهنا تسمي "النفس اللوامة". ولقد أسفر كل هذا عن تشوش هائل تجاه الموضوع، نظراً لأن النفس الجوهرية احتاجت اسماً ما لأغراض الاختبار والتعليم. ومع ذلك فإننا قد نخرج بانطباع عام بأن أنماط عملها المختلفة باختلاف نوع العمل الذى تقوم به، قد تُفيد أن النفس عبارة عن عدد من الأشياء وليست شيئًا واحداً، أو حتى أنها مراحل مختلفة من التطور. وقد يكون من المشروع أن نصور العملية على أنها تتكون من مراحل، ولكن ذلك لا يخرج عن كونه تفريقًا على سبيل الإيضاح ليس إلا. غير أن الصوفى الذى يعمل وعيه بشكل مستقيم سوف ينظر إلى المراحل المختلفة لانتقال جوهر النفس بطريقة خاصة ومتميزة، يتعذر تكرارها فى عبارات مألوفة. وعندما يعمل الجوهر بطريقة معتادة من جانب الشخص غير الناضج، فإنه يُعطى إمكانياته للآلية التى تلبى الاحتياجات البدائية، وعندئذ تُعرف بـ "النفس الأمارة".

ويضيف مؤكداً: يمكننا فهم بعض الظروف، بسهولة كبيرة، وهو الأمر الذى يعطى الانطباع بأننا نستطيع أن نفهم، بالمثل، كل شىء. ولكن هناك بعض المواقف التى لا يستطيع فهمها إلا أولئك الذين يرونها بطريقة معينة وخاصة. ويؤدى الجهل بهذه الآلية إلى الخطأ العام الذى يكمن فى افتراض تجانس أو تماثل بين الأحداث.

وعلى غرار معظم المعلمين الصوفيين الآخرين، يجد "الغزالى" نفسه مضطراً إلى تكرار حجته بأشكال مختلفة قدر ما يتطلبه النص. وهذا راجع بصفة جزئية إلى أن المنهج الصوفى قد يتطلب اعتماد نفس المنطلق فى مجاميع مختلفة من الأفكار. كما يرجع أيضًا، وكما يتضح فى مجموعات الدرس إلى أن الناس قد يمنحون ولاء شفويا [=برو عتب] لحجة مهمة، ومع ذلك فهى لا تملك عليهم فؤادهم. إلا أنه من الضرورى أن تعمل الحجة فى حقيقة الأمر، كقوة دينامية فى ذهن الطالب. وفى كثير من الحالات نجد أن الطالب يقبل حجة ما لأنه اعتاد التدرب أو التكيف شرطيا عليها. ومن جراء ذلك نجده يظن أنه قد استوعبها، نظراً لأنه يستجيب بصورة يمكن التنبؤ بها متى استعملنا معه منبهًا معينًا. مثل هذا التكيُّف الشرطى، إذا ما حصل، ينبغى تحطيمه قبل أن يتمكن الأثر الصوفى من التجلى أو الكشف عن نفسه.

ولعل سوء الفهم الذى ينطوى عليه استعمال عبارات مثل "ابن الله" (فى إشارة إلى عيسى المسيح) و"أنا الحق" (التى ذكرها الصوفى الكبير "الحلاج"[٣]) راجع بصفة كلية إلى الأمر. فكل محاولة للتعبير عن علاقة معينة لا تكون اللغة مستعدة لها ينتج عنه إساءة فهم التعبير.

يقول "الغزالى" فى كتابه "إحياء علوم الدين" إن الفرد قد يمر بمراحل من التطور الداخلى موازية لتلك التى يمر بها نمو الطفل حتى يبلغ مرحلة البلوغ. وينتج عن هذا التطور التدريجى أن تأخذ تجاربه صيغًا مختلفة. ومن هنا فالصوفى قد لا يحتاج إلى تجربة مادية معينة، وذلك لأن تطوره يكون قد أحل قدرة ما محل تجربة أشد تماسكًا وأعلى رقيا. وكل مرحلة من المراحل الحياتية، تتميَّز، على سبيل المثال، بنوعٍ جديد من الاستمتاع. فالأطفال يستمتعون باللعب دون أن يكون عندهم أى مفهوم عن مباهج الحب، وهو ما سوف يطورون القدرة على استيعابه فى وقتٍ لاحق. والراشد، بدوره، سوف يفتقر إلى القدرة على الاستمتاع بالمال والشهرة فى باكورة أيامه، وهو ما سيمر به عندما يبلغ مبلغ الرجال. وهؤلاء الرجال فى منتصف أعمارهم قد ينظرون، بدورهم إلى المتع التى مرت بهم فى صباهم، على أنها أقل أهمية بكثير من المتع التى يعيشونها فى الوقت الحاضر. والأفراد الأكثر تطوراً سوف يرون، بطبيعة الحال، فى الانغماس فى الملذات المألوفة عملاً منقوصًا وغير ملموس، إذا ما قورن بقدراتهم الجديدة على التقييم.

ولعل تبديل القصص الرمزية، وهو الأمر الذى يحول دون تبلورها إلى مجرد آليات محكومة شرطيا، إجراء معتاد فى التعاليم الحية للمدارس الصوفية. ولطالما غيَّر "الغزالى" تعاليمه فى كتاباته، بالمعنى الخارجى، بينما ظل المغزى الداخلى على ما هو عليه. وفى "منهاج العابدين"، يعالج تقدم كيماوية الوعى فى سبع "وديانٍ" من التجارب: "المعرفة" - الالتفات إلى الوراء - العقبات - البلبلة - الإضاءة - الهاوية والثناء. هذا هو إطار الإسقاط الأكثر لاهوتية للرسالة الصوفية، وفى نفس الوقت يشكل الوسيلة التى كان التقى المسيحى أو المحمدى [=المسلم] فى العصور الوسيطة قادراً خلالها

على قنص قبس من التعاليم الصوفية. وقد يكون من المفيد هنا أن نذكر أن كلا من "بانيان" و"تشوسر" استخدم هذه المواد الصوفية، واستمد بغزارة من ذخيرتها المجازية في سبيل توفير قوام صلب للتفكير الكاثوليكي. ولقد ظل المعلمون الشرقيون من أمثال "العطار" و"الرومي" يحافظون على اتصالهم بالتيار الأكثر مباشرة لمعنى موضوع "البحث"، ورجع ذلك على وجه الاحتمال إلى أنهم كانوا معلمين عمليين، بالإضافة إلى كونهم نظريين في إطار مدارسهم الصوفية الخاصة.

تمر سعادة الإنسان بمراحل متتابعة من الترقي، وهو الأمر الذي يتوافق مع حالتهم الوجودية، حسبما يرى "الغزالي". وتعد مثل هذه التعاليم التي لا تقبل الرأي المعتاد الذي يقول بوجود شكل معياري للسعادة، ملمحًا مميزًا للحكمة الصوفية.

"يضم الإنسان بين جنبيه إمكانيات متنوعة، تستجيب كل منها لنوع خاص من المتعة التي تلائمها. ففي البداية هناك المتعة المادية. وعلى نفس المنوال هناك ملكة أخلاقية، سوف أطلق عليها العقل الخالص، وهو الذي يتمتع بالتوصل إلى أقصى ما يُستطاع الوصول إليه من المعرفة. كما أن هناك بالتالي الانغماس البراني والانغماس الجواني، ووفقًا للرقي الذي يحوزانه يكون تفضيل أحدهما على الآخر.

" ولسوف يفضل المرء الذي يملك، إذن، قدرة على قبول كمال الروح، تأمل هذا الذي سبق لنا قوله. حتى في الحياة الراهنة تكون السعادة بالنسبة للباحثين عن العدل والإنصاف أكبر بما لا يُقاس مما في طوع الخيال أن يمضي بالمرء."

## الفصل العاشر

# عمر الخيام

أحبك لا خوفا من نارك

ولا رغبة فى جنتك

وإنما أحبك لذاتك .

رابعة العدوية

حظيت رباعيات "عمر" نجل "إبراهيم" صانع الخيام أو الخيَّام، بالترجمة إلى جميع اللغات المعروفة فى جميع أرجاء العالم على وجه التقريب. لكن الشاعر، لم يصادف فى حياته الذائعة الصيت كزميل دراسة لزعيم طائفة الحشاشين "الحسن الصباح" وكصديقٍ لـ "نظام" الوزير الأكبر وجليس الأمراء وعاشق اللذات، ما صادفه من مغامرات عند ترجمة أعماله. ولقد أصبح من الشائع الآن أن الرباعيات التى ترجمها "فيتزجيرالد" تمثِّل بصدقٍ أكبر الشاعر الأيرلندى مما تمثِّل الشاعر الفارسى. ومع ذلك فهذا تقييم سطحى فى حد ذاته؛ لأن "الخيَّام" لا يمثِّل نفسه، بل مدرسة فلسفية صوفية. ولعله من الضرورى أن نعرف ليس ماذا قال "الخيَّام" فى حقيقة الأمر ولكن أيضًا ماذا كان يعنى بما قاله.

هناك احتفال آخر بالحقيقة التى تقول إن "فيتزجيرالد"، خلال تجميعه لأفكار عديدة من شعراء صوفيين متنوعين وطرْحها تحت اسم "الخيام"، يكون قد أكَّد بصورة لاواعية تأثيراً صوفيا فى الأدب الإنجليزى.

لنبدأ بترجمة "فيتزجيرالد". فى الرباعية رقم ٥٥ يجبر المترجم الأيرلندى، "عمر الخيَّام" على اتخاذ موقفٍ مناهضٍ بشكلٍ محدد من الصوفية:

**لمس كرم العنب وترًا، وهو يوشك، لو علق بوجودى،**

**أن يجعل الصوفى يجأر هازئًا:**

**من معدنى الأساسى قد يبرُد مفتاحًا،**

**كى يفتح الباب الذى يعوى ذلك الصوفى أمامه!**

هذه الرباعية تعنى، إذا كان لها أن تعنى شيئًا، أن "الخيَّام" يقف موقف المعارضة من الصوفية. وأن ما يسعى الصوفى وراءه فى حقيقة الأمر قد يعثر عليه عن طريق النهج الذى ينتهجه "الخيام" وليس النهج الذى يسير هو وفقه.

وعلى هذا فإن هذه القصيدة سوف تستبعد فورًا، إذا نظر إليها أى باحث عادى، أى احتمال بأن يكون "الخيام" نفسه صوفيا.

فالصوفيون يعتقدون بوجود عنصر لا ينشِّطه سوى الحب، داخل الإنسان. وهذا العنصر هو الذى يوفِّر الوسيلة التى ترقى بالإنسان إلى المعنى الباطنى.

وإذا استدرنا إلى القصيدة الأصلية التى ترجم عنها "فيتزجيرالد" الرباعية رقم ٥٥، بحثًا عن صوفيين يجأرون، فإننا لا نجد سوى هذا المعنى فى النص الفارسى:

**عندما رسم السبب الأصلى** [=الخالق الأعظم عند "أرسطوطاليس". المترجم] **مصير وجودى،**

**كنت قد تلقَّيت أول درس فى الحب، وعندئذٍ كان قلبيى قد خُلق،**

**مفتاحًا لخزائن اللآلئ التى تضم المعانى الباطنية.**

و هنا لا نجد صوفيا ولا بابًا ولا عواءً ولا من يجأر هازئًا، بل لا كرْمًا ولا وترًا. بل إن المصطلحات التى يستخدمها الشاعر ليست سوى مصطلحات صوفية فنية.

فى الوقت الذى يسود فيه الاعتقاد بأن "الخيَّام" ظل شاعراً لا يحظى بذلك القدر من الاحتفال الذى يستحقه فى بلاده، حتى أعيد تقديمه بذلك التقدير الذى أكسبته إياه ترجمة "فيتزجيرالد" فى الغرب، فإن هذا الطرح ليس، عوداً على بدء، طرحاً دقيقاً بالمعنى المحدد للكلمات. حقا، لم يحظ "الخيَّام"، على نطاق واسع، بنفس الحفاوة التى حظى بها "السعدى" أو "الشيرازى" أو "الرومى" أو سواهم من الشعراء الصوفيين. ولعل الوظيفة التى هدف إلى القيام بها ديوان الشعر الذى حمل اسمه كانت مختلفة اختلافاً يسيراً. ويبدو من المشكوك فيه ما إذا كان أى من الشعراء الصوفيين قد سئلوا عن رأيهم فى "الخيَّام". ويتعيَّن علينا أن نُقر بأنهم، حتى لو سئلوا، فإن قليلين منهم هم الذين كانوا ليهتمُّون بمناقشة الأمر مع أحد الغرباء.

بذل الباحثون جهداً هائلاً وشاقا فى سبيل تحديد الرباعيات الأصلية بين الدواوين العديدة التى حملت اسم شاعرنا "الخيَّام". فمن وجهة النظر الصوفية، لمَّا لم يكن "الخيَّام" معلِّم مدرسة من المدارس الباطنية، بل معلِّمًا فرداً وأحد الأمثلة على تقاليد معينة، فإن السؤال يفقد كل أهمية. ولقد أبدى الباحثون فى مجال الأدب اهتماماً كبيراً بإمكانية وجود تأثير على "الخيَّام" من جانب الشاعر الكفيف "أبو العلاء المعرى". ففى ديوان "اللزوميات" الذى كتبه "المعرى" قبل جيل كامل من "الخيام"، نجد شعراً يشبه إلى حد كبير ذلك الشعر الذى يسود الاعتقاد بأنه راجع إلى "الخيَّام".

لقد كتب "المعرى" شعراً مثل شعر "الخيَّام"، كما أن "الخيَّام" كتب شعراً مثل شعر "المعرى"، وفى طوع الصوفى أن يفسِّر الأمر بأن ذلك راجعٌ إلى أن كلا منهما ينتمى إلى نفس المدرسة. وقد يكون "الخيَّام" قد قلَّد "المعرى" على وجه الاحتمال، تماماً مثلما يقلِّد سباحان، الواحد الآخر، خلال سباحتهما معاً، بعد أن يكونا قد تشرَّبا، سواء سويا أو بشكل منفصل، السباحة من نفس المصدر.

هذا هو المأزق الذى ينشأ عندما ينظر طرف (أدبى) إلى أحد أوجه عمل ما، بينما ينظر طرف آخر (باطنى) إلى القصد أو التأثير الذى ينطوى عليه الشعر داخل سياق معين.

"الخيام" صوت صوفى، والصوت الصوفى بالنسبة إلى الصوفى، صوت سرمدى، أى خارج نطاق الزمن. ففى نطاق الشعر لا يخضع الأمر ببساطة للنظريات التى تتمركز حول الزمن. وإعادة اكتشاف "الخيَّام" فى اللغة الفارسية خلال الشهرة التى حازتها ترجماته، أمر صحيح، إذا كان لنا أن نُدخل تعديلاً بسيطًا على العبارة كى تصير: "الخيَّام" لم يكن معروفًا على نطاقٍ واسع لغير الصوفيين حتى وقت قريب نسبيا فى إيران. ومع ذلك فإن الجهود التى قام بها الباحثون الغربيون أدت إلى أن يُصبح "الخيَّام" معروفًا على نطاقٍ واسع لغير الصوفيين فى الغرب.

ولقد اكتشف البروفيسور "كوويل" Cowel، الذى قدَّم "الخيَّام" إلى "فيتزجيرالد"، الذى تعلم اللغة الفارسية على يديه، المضمون الصوفى لشعر "الخيام"، خلال مناقشاته التى أجراها مع المتخصصين الهنود فى اللغة الفارسية. ولكن بعض الدارسين انتهى فى وقتٍ لاحق إلى أن أولئك المتخصصين غرَّروا بالبروفيسور "كوويل". وبعض الخبراء الغربيين خلصوا فى وقتٍ لاحق إلى عدم وجود أى مضمون صوفى فى شعر "الخيام". فالدكتور المحترم تى.إتش. فاير T.H.Weir، الذى يعمل محاضراً للغة العربية (كتب "الخيَّام" باللغة الفارسية) وضع كتابًا حول "الخيَّام" أكد فيه ذلك بكل وضوح. ويقول فى كتابه Omar Khayyam the Poet "عمر الخيام شاعراً": "**الحقيقة أن المرء يستطيع أن يقرأ نصف دستة من السطور [=الأبيات] دون أن يصادف أى إيماءة صوفية أو باطنية عنده أكثر مما يصادفها عند "بيرنز" Burns** ". ولكنه لا يخبرنا بشىء عن نوع تلك الصوفية أو الباطنية التى يشير إليها أو كيفية التعرف عليها.

على أن التشوش تملَّك "فيتزجيرالد" هو الآخر بشأن "الخيَّام". فأحيانًا كان يعتقد أنه صوفى، وأحيانًا أخرى كان يرى العكس من ذلك تمامًا. ولكن "فيتزجيرالد" نفسه كان قد امتص قدراً كبيراً من الفكر الصوفى. ويكشف "هيرون آلان" Heron Allan الذى أجرى أدق تحليل فى الموضوع، أن المواد التى نسجها "فيتزجيرالد" وظن الناس أنها ترجع إلى "الخيَّام"، مستقاة فى حقيقة الأمر من شعراء إيرانيين آخرين، وهؤلاء الشعراء هم الذين أثَّروا، منذ "تشوسر"، أعظم التأثير على الكتاب الإنجليز: "العطار" و"الشيرازى" و"السعدى" و"جامى"، وكلهم صوفيون.

قد يكون "فيتزجيرالد" قد أصبح بصورة متعمدة على وجه الإمكان، أو عن طريق الصدفة على وجه الترجيح، أسير التأثر بالتعاليم الصوفية نظراً لاتصاله الوثيق بالنصوص الأساسية باللغة الفارسية. وكان أن اختمرت هذه النصوص فى ذهنه حتى خرجت ممتزجة بـ"الخيام"، على هيئة "الرباعيات" التى نسبها "فيتزجيرالد" إلى "الخيَّام" بعد ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية. ولو كان "فيتزجيرالد" قد وقف على التكنيك التعليمى الخاص، الذى يستخدمه "الخيَّام"، مقتفياً أثر خط فكرى معين فى سبيل الإشارة ضمناً إلى ضحالته أى ضحالة ذلك الخط، لكان قد وفَّر لنا شيئاً أكثر فعالية فى تأثيره.

كما سها المترجم أيضاً عن التركيز الذى وضعه "الخيَّام" على الحالة الصوفية من الفهم الذى تأتى فى أعقاب السُّكْر، وهو التركيز الذى يتجلى فى فقرة مثل هذه:

**لا أستطيع الاستمرار على قيد الحياة دون خمر،**

**بدون الرشفة التى أرشفها من الكأس، لا أستطيع حمل بدنى،**

**فأنا عبد تلك الأنفاس التى يقول خلالها الساقى:**

**"هل لك فى كأسٍ آخر" دون أن أقدر على مد يدى إليه.**

هذه هى الإشارة إلى الحالة التى يصل إليها المرء تحت تأثير المعلِّمين الصوفيين، عندما تتطور تجربة الانتشاء إلى إدراكٍ صادق للبعد الخفى الذى يقع بُعيْد السُّكْر الميتافزيقى.

لم ترفع الترجمة التى قدمها "فيتزجيرالد" لـ "الخيَّام" شأن الشاعر الفارسى فى اللغة الإنجليزية، وذلك لأن الأفكار الصوفية تحتاج عند نقلها - إلى أى حد فى أى جيل - إلى درجة من الانسجام بين هذه الأفكار وصيغة العصر.

وليس معنى ذلك أن كل من هب ودب يستطيع أن يرى هذا المضمون فى "الخيَّام". حقا لقد أسر"الخيَّام" كلا من "سوينبيرن" Swinburne و"ميريدث" Meredith وملايين الأشخاص الذين يبحثون عن طريقة للتفكير تكون خارج التقاليد المتعارف عليها، تلك التى يشعرون أنهم سجناؤها. ولكن آخرين استشعروا أن الأمر ينطوى بصورة

أو أخرى على تهديد للتقاليد الرواسخ. فها هو دكتور مشهور فى اللاهوت، وهو د.هاستى Hastie يرفض بإباء وشمم أن يحاول فهم أعماق "الخيَّام".

فلقد وجد اللاهوتى الكبير فى ترجمة "فيتزجيرالد" لـ "الخيَّام" "أغلظ قريحة وأضحل تأمل مصاغًا فى أغنيات فقيرة تافهة". والحقيقة أن "فيتزجيرالد" نفسه طرح (نسخة أخرى مليئة بالرقع من "الخيَّام")، الأمر الذى أثار حمية متحمسين مرضى وبؤساء ومتهوسين، يتعبَّدون، فى محرابه. وكان هذا المحراب عبارة عن "هوس أدبى وافتتان خادع وولع موهوم وتقديس كاذب".

هل استشعر السيد اللاهوتى المحترم أن قيمه مهددة من جانب شخص هو بحد تعبيره: "سكِّير عربيد، نصَّاب جبان، مفلس، شبه أعمى و"فشَّار"؟

ولربما يكون "الخيَّام" قد حظى فى الشرق، فى الغالب، بنفس الفهم الذى قوبل به فى الغرب. ففى ظل الانزعاج الذى شعر به واحد على الأقل من اللاهوتيين المسلمين إزاء العدد الضخم من الطلبة المسلمين فى الهند، الذين جرفهم الحماس لـ "الخيام"، قام بتوزيع تحذير فى هذا الصدد. ولقد بذل "مولوى خانداذه" فى الكتيب الذى ألَّفه بعنوان "الخيام فى الميزان" The Explanation of Khayyam ("لاهور" ١٩٢٩) ووزعه على نطاق واسع، قصارى جهده فى سبيل حصر المشكلة فى منظوره الخاص. فبادئ ذى بدء احتج، ليس دون سبب، بأن "فيتزجيرالد" لم يكن يعرف الفارسية معرفة جيدة فى حقيقة الأمر. ثانيًا: أكد أن "كوويل" لم يكن يجيد، هو الآخر، اللغة الفارسية التى كتب بها "الخيام" أشعاره (كل منهما كان يتهجى الفارسية ويتعثر فى تهجيه مثلما يفعل الأطفال فيها). وكل من يريد أن يقرأ "الخيَّام" عليه أن يبدأ بدرس الفارسية، وليس اللغة الإنجليزية. وقبل قراءة "الخيَّام" ينبغى على المرء أن يكون قادرًا على الإلمام بالأساسيات الصحيحة للديانة المحمدية قبل المرور إلى مناطق عويصة مثل الصوفية. وأخيرًا: يُعد "الخيَّام" اسمًا نوعيا ينطبق على طريقة من التعليم ينتهجها الصوفيون لكنها ستكون فى سائر الأحوال مضللة إذا حاول المرء استنباطها من الكتب وحدها، ودون معلِّم.

حاز "الخيَّام" درجة عالية من التقديس فى إنجلترا، وكوَّن عشاقه الأندية باسمه، وزرعوا الزهور التى جاءوا بها من "نيسابور" على قبر "فيتزجيرالد"، وسعوا إلى محاكاته فى أشعارهم. وزاد التقديس الأدبى للشاعر الفارسى، رغم الحقيقة التى تقول إن أقدم مخطوط متوفر فى أيدينا لأشعاره مكتوب قبل ثلاثمائة وخمسين سنة بعد رحيل الشاعر الفارسى - تماماً كما لو أن كل ما نعرفه عن القديس "يوحنا الصليبى" موجود، ليس إلاَّ فى وثيقة مكتوبة يوم أمس، وليس أمامنا سوى تأسيس تقييمنا له على هذه الوثيقة دون أى شىء آخر بالتقريب.

يحوز شعر "الخيَّام" من وجهة النظر الصوفية، وظائف متعددة. فبوسع المرء أن يقرأه لمضمونه الظاهر وحده، كما فى طوعه أن يرتله فى ظروفٍ معينة فى سبيل توفير تحسينات خاصة بنطاق الوعى، كما يُمكن للمرء أن "يُحشفره" [=يحل شفرته] للتوصل إلى المواد التى تحتاجها الدراسات الصوفية.

فشعر "الخيَّام" يعد جزءاً من التراث الصوفى، وبهذه الصفة يقوم بدورٍ شاملٍ، يعتبر فهمه جزءاً من التخصص فى الصوفية.

تقول التقاليد إن "خان يان-فيشان خان" Khan Jan-Fishan Khan رئيس الصوفيين الهندوس من طائفة "الكوش" Hindu-Kush ومعلم كبير من معلمى القرن التاسع عشر، كان يستخدم رباعيات "الخيَّام" فى الدروس التى يلقيها على تلاميذه. ويروى أحد هؤلاء التلاميذ هذه القصة:

"حضر ثلاثة أفراد إلى "خان". فاستقبلهم ثم أبلغهم أن ينصرفوا إلى بيوتهم كى يدرسوا "الخيَّام"، ثم يعودوا للحضور إليه. وكان أن عادوا فى بحر أسبوع، وفى اليوم الذى يخصصه بصفة أسبوعية للقاءات. قال الأول بينهم أن وقع شعر "الخيَّام" دفعه إلى التفكير والتفكير وإعادة التفكير، على نحوٍ لم يجربه من قبل. أما الثانى فقال إنه يرى أن "الخيَّام" مارق. وأفصح الثالث عن شعوره بأن هناك سرا عميقاً من نوعٍ ما فى شعر "الخيام"، وهو سرٌ يأمل أن يتمكن فى نهاية المطاف من كشفه.

استبقى "خان" الأول كتلميذ. أما الثانى فأرسله إلى معلم آخر. وأعاد الثالث مرة أخرى كى يدرس "الخيَّام" من جديد لمدة أسبوعٍ آخر. وهنا سأل أحد التلاميذ المعلِّم "خان" ما إذا كان ذلك إحدى وسائل تقييم قدرات الصوفيين المستجدين. فما كان من المعلم إلا أن رد: لقد عرفنا عنهم بعض الأشياء، خلال الحدس. ولكن ما ترى فيه أنت اختبارًا، ليس سوى اختبارٍ فى جانبٍ منه وقسط من تدريبهم فى جانبٍ آخر. وبالإضافة إلى ذلك فالأمر ينطوى على وظيفة تقوم على المساعدة فى تدريب المشاهدين الذين يقفون على مقربة أيضًا. هذه هى الصوفية: مركَّب، إذا جاز التعبير، للدرس، وشعور وتفاعل بين الناس والفكر.

كنت حاضرًا، ذات يومٍ، عندما قرأ أحد المتحمسين الألمان لشعر "الخيَّام" دراسة تحليلية معقدة ومطوَّلة عن الشاعر ومصادره على حكيم صوفى. وبدأ الدراسة بالقول الذى كان لا يزال مثار الجدل بأن "ڤون هامر" Von Hammar هو الذى اكتشف "الخيَّام" قبل "كوويل" و"فيتزجيرالد" بنحو أربعين سنة، وختمها بالتدليل، وفق هواه، أن "الرباعيات" تتضمن كل أنواع النظريات الفلسفية على وجه التقريب. وأنصت الحكيم إليه فى صمتٍ تام ثم حكى حكاية، وهاكم إياها:

"توجه أحد الباحثين إلى معلم صوفى وسأله عن الفلاسفة اليونانيين السبعة الذين هربوا إلى "فارس" من طغيان الإمبراطور "جوستينيان" [٤٨٣-٥٦٥م.ع.م. إمبراطور بيزنطى أعاد تنظيم الإدارة الإمبراطورية وشن حملة واسعة النطاق بحمية دينية مسيحية ضد ما أسماه بالوثنية وخصوصًا فى مصر حيث أرسل قائده "نرسيس" كى يضع السيف فى رقاب جميع سكان جزيرة "فيلة/فيلاى" قرب أسوان، بمن فيهم الأطفال والنساء، وبذلك نجح فى القضاء على آخر عبَّاد "إيزيس" والديانات المصرية القديمة. المترجم] الذى كان قد أمر بإغلاق معاهدهم الفلسفية. رد الصوفى: لقد كانوا من أتباع طريقنا.

ابتهج الباحث ومضى فى حال سبيله كى يضع رسالة حول الأصول اليونانية للفكر الصوفى.

وذات يوم قابل الباحث صوفيا جوالاً ووجد الصوفى ينقل عن السيد المسيح ما يفيد أن المسيح عليه السلام كان معلِّمًا صوفيا.

وهنا فكَّر الباحث فيما بينه وبين نفسه أن الصوفى ربما يريد أن يقول إن المعرفة اليونانية انتقلت إلى المسيحيين، كما انتقلت أيضًا إلى الصوفيين.

ومضى كى يشير إلى ذلك فى رسالته.

وذات يو مر المعلم الأصلى، فى طريقه إلى الحج خلال المدينة التى شهدت مسقط رأس الباحث. ولما قابله قال له: والمارقون والآلاف الذين لا يعرفون عنها شيئًا هم أيضًا من أتباع طريقتنا"(١)

تطلع صديقى الصوفى إلى الباحث الألمانى عن كثب ثم قال: تحتوى الخمر على ماء وسكر وفاكهة ولون. ولكنك إذا خلطت هذه العناصر معًا فلن ينتج عن الخليط خمر.

"نحن جالسون فى حجرة، لنفترض أن شخصًا ما قال: الصينيون أيضًا يجلسون فى حجرات. وبالتالى فكل الحجرات مقتبسة عنهم. وهنا نجد سجادة. وهذا يشير إلى وجود تأثير مغولى. ولقد دخل للتو خادم، وهذه بكل تأكيد عادة رومانية. أم تراها عادة فرعونية؟ والآن ها أنذا أرى طائرًا عبر الشباك. ولقد أوضح البحث أن المصريين القدماء كانوا يرون بكل تأكيد على وجه التقريب طيورًا عبر الشبابيك. كم يجمع هذا المكان من عادات موروثة! ماذا تعتقد فى هذا الشخص؟"

ولقد قيم حق التقييم البروفيسور "براون" الذى يعد أحد أعظم الحجج فى بريطانيا فى الأدب الفارسى ومؤلف كتاب "**التاريخ الأدبى الفارسى**"، نظرية "الخيَّام" التى تسمَّى نظرية "التناسخ". ويستشهد البروفيسور "براون" بحكاية تقليدية حول الشاعر، مفترضًا أنها تثبت أنه كان يعتقد فى "تناسخ الأرواح".

"ذات يوم كان الشاعر على وشك عبور كلية قديمة فى "نيسابور"، فى صحبة مجموعة من تلاميذه. وهنا دخل طابور من الحمير يحمل قوالب طوب لترميم البناء.

إلاّ أن أحد الحمير حَرَن على المرور من البوابة. فتطلع "الخيَّام" إلى المنظر، وما كان منه إلا أن ابتسم واتجه إلى الحمار وانشد قصيدة مرتجلة قرب أذنيه:

**يا من ذهب كما يذهب الجميع ثم عاد،**

**اسمك صادف النسيان بين مختلف الأسماء،**

**وتجمّعت أظافرك في حوافرك:**

**لحيتك وذيلك الآن على الطرف الآخر.**

وعندئذٍ دخل الحمار أرض الكلية طوعًا. وهنا احتار التلاميذ وسألوا معلمهم: أيها الحكيم، ماذا يعني كل هذا؟

"الروح التي تحيا داخل هذا الحمار سكنت ذات يوم جسد أحد المعلمين في هذه الكلية. ولقد عز عليه أن يعود إلى كليته داخل حمار. ولما اكتشف أن معلمًا من بين زملائه القدامى موجوداً وقد تعرَّف عليه، رغم هيئته الحميرية، فلقد دخل باحة الكلية."

غير أن "الخيَّام" لم يكن يشير (على نحو ما يظن البرانيون) إلى إمكانية التحاق عنصر ما من عناصر الهوية الإنسانية نفسها بشكلٍ حي آخر، بل لم يكن منتهزًا للفرصة كي يظهر ميله نحو الفلسفة المدرسية العقيمة التي عرفها عصره. كما لم يكن يريد البرهنة على أنه يستطيع التأثير على الحمير بشعره.

وإذا لم يكن الشاعر يتباهى أمام تلاميذه، ولم يكن يهزل بنكتة، ولا يقوم بنشاطٍ خاص غامض أمام عيني عابر السبيل غير المتعلم، ولا يدلي بعظةٍ ما عن تناسخ الأرواح، ولم يكن يؤلف قصيدة جديدة، بصفة أساسية فيا ترى ماذا كان يفعل؟

كان يفعل ما يفعله سائر المعلمين الصوفيين: إبراز تأثير مركَّب يستفيد منه تلاميذه، وهو الأمر الذي يعني أنه يسمح لهم بالمشاركة في مسألة مصاحبة معلمهم خلال تجربة شاملة. وهذا شكل من أشكال الاتصال الكاشف للمشاعر، مما لا يعرفه سوى أولئك الذين خبروا التفاني الذي تفصح عنه هذه المدرسة الصوفية أو تلك في

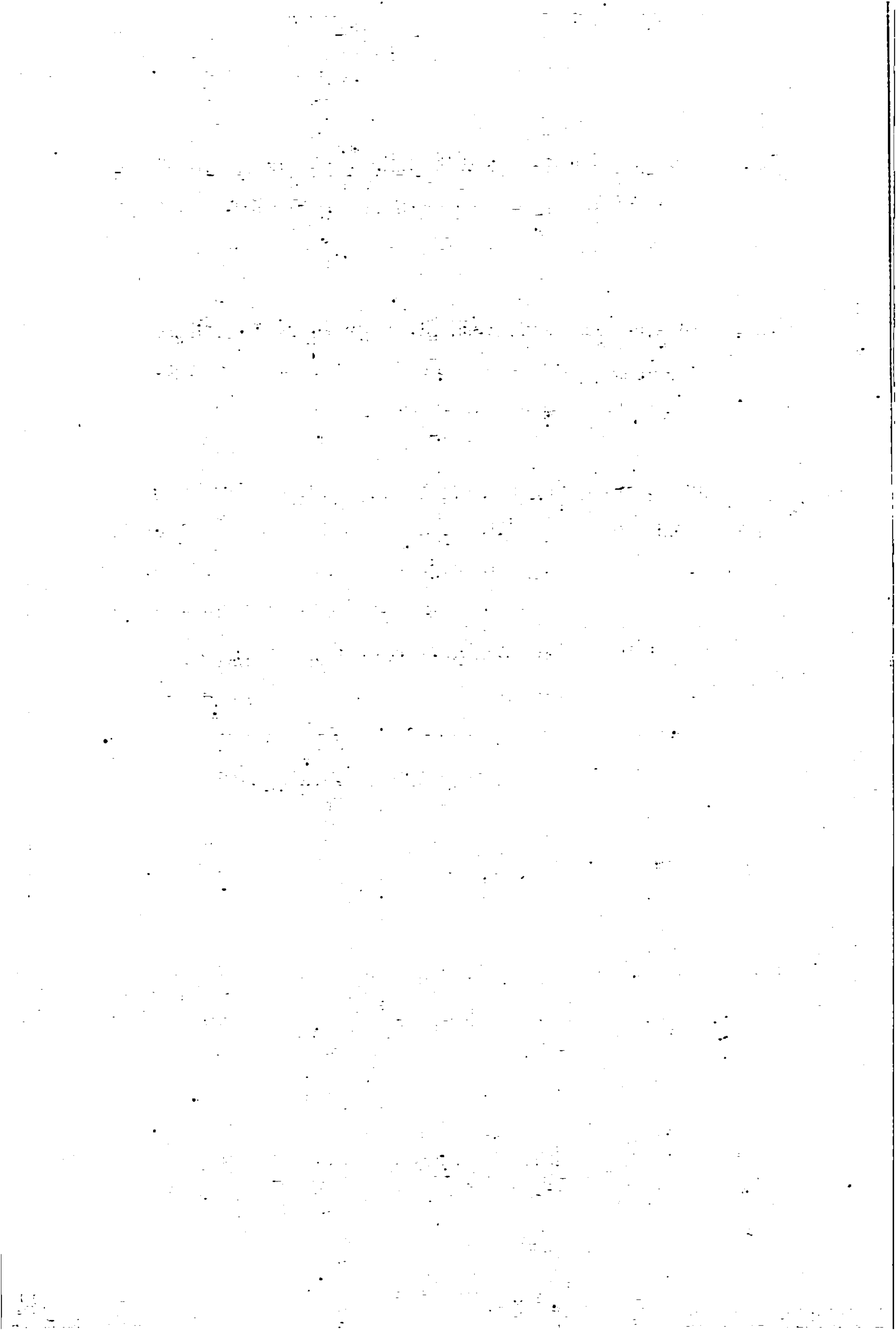
سبيل الوصول إلى هدفها يصرف النظر عما قد يجره هذا التقانى من بعض المضايقة للآخرين. ففى اللحظة التى تنشطر فيها العملية عن طريق العقل المتسائل، فى محاولة لربطها بمعنى منفرد، أو حتى بشكل مزدوج بمعنى عقلانى، فإن المعنى ذاته يسقط بعيداً.

يتعلم التلميذ أو المريد خلال هذا المنهج أشياء لا يستطيع حملها إليه أى منهج آخر. عليك بطباعتها، وما لم تضف إليها تحذيراً، وهو الأمر الذى يشير إلى طابعها الخاص الذى يميِّزها، فإن الموقف سوف يبدو لأكثر الباحثين جدية محفوفاً بالغموض فى أحسن تقدير.

على أننا إذا حشفرنا أى حللنا شفرة الاسم الذى اختاره شاعرنا لنفسه وهو "عمر الخيَّام"، باستخدام الأرقام فإنه يصبح "الغاقى" أى موزع الخيرات، وهو الاسم الذى يعنى ذلك الشخص الذى لا يهتم للأمور العادية فى هذا العالم، عندما يحول صرف الانتباه إليها دون تطور إدراكٍ ذى مغزى لبعد آخر.

لا يزال فى طوعنا أن نستخدم واحدة من أبلغ قصائد "الخيام" التى كتبها ردا على المفكرين الميكانيكيين - الأكاديميين أو العواطفيين - ومعنا الحق كل الحق فى ذلك، فى لوم منتقديه ومؤوليه اللاحقين من الذين انتدبوا أنفسهم بأنفسهم لأداء هذا العمل:

**أيها الغافلون: ليس هذا هو الطريق ولا ذاك!**



# الفصل الحادى عشر

# اللغة السرية

## (أ) الفحَّامون

كيف يستطيع الجوهر الذى لم يهتدِ إلى واهب الوجود،

أن يهب الوجود؟

جامى

لا يستطيع أحد أن يفهم الصوفية سواء من ترجمات أشكالها الأدبية أو كتابات كثير من الشعراء الشرقيين حق الفهم دون معرفة مكثفة باللغة السرية [=اللسان الباطن] الذى يلجأ إليه الصوفيون فى توصيل أفكارهم ومفاهيمهم. فلقد أدت الترجمة الأدبية للكلمات الصوفية أو المصطلحات المشفَّرة إلى تشوشٍ لا يكاد يصدقه عقل فى الغرب، وخصوصًا فيما يتعلق بنقل "الحكمة السرية". وكانت المشكلة قد بدأت فى شكلها الأدبى فى القرن الثانى عشر، عندما تُرجمت السيمياءات المجازية. لكنها استمرت دون انقطاع على وجه التقريب حتى اليوم الذى لا تزال الكتب الصوفية تظهر فيه مصحوبة بشروح أدبية لما يبدو من صعوباتٍ شعرية، هدف أصحابها عند كتابتها فى الأصل ألا تكون واضحة إلا للصوفيين وحدهم.

ولعله من المستحيل أن نورد هنا سردًا كاملاً لكل الأنساق التى يستخدمها الصوفيون فى اللغة–السرية. لكننا نستطيع أن نشير وحسب إلى بعض الحالات والنماذج، التى توضح الفكرة وأن تلقى أيضًا ضوءًا على الألغاز التى لا تزال قائمة فى الغرب.

وبادئ ذى بدء ينبغى علينا أن نخوض أكثر قليلاً فى الموضوع.

يُعد الشاعر الجليل "نظامى" Nizami فى كتابه "مخزن الأسرار" Treasury of Mysteries أحد الشعراء الكثيرين الذين أشاروا إلى "تشفير" الصوفيين أى كتابتهم بالشفرة أو بلغة سرية. وهذه عبارة عن وسيلة للتواصل بين المستنيرين. وهى تحوز ميزة ربط التفكير الدنيوى بأبعاد أكبر أى بـ "العالم الآخر" الذى ينفصل عنه البشر العاديون. على أن هذه اللغة تتغيَّر صيغتها من زمن لآخر ومن ثقافة لأخرى، ولكن جوهرها وعملها يظلان دون تغيير.

اتخذت هذه اللغة السرية من اللغة العربية فى الأزمنة الصوفية الكلاسيكية أساسًا لها، مع أننا عثرنا على أمثلة على استخدام هذه اللغة خلال الفترة السابقة على ظهور الديانة المحمدية.

ويعطينا شاعرنا "نظامى" إشارة، فى إحدى قصائده، إلى هذه اللغات السرية:

"لسوف يأتى زمن ينطبع فيه "زهرنا" على عملة معدنية جديدة. (الحديث الصوفى) لا ينتمى لأى لغة معروفة. ولكن المفتاح إلى الكنز موجود تحت لسان الشاعر. فالشاعر والنبى هما اللب أما الآخرون فليسوا سوى القشرة أو المحارة".

تعد اللغة السرية، ونظرًا لأنها شفرة للحيلولة دون الدنيويين وفهم الأشياء التى لا يستطيعون أن يضبطوا أنفسهم، بصورة صحيحة، على إيقاعها، ونظرًا لأنها ترتبط، على وجه الاحتمال، بحقيقة أكبر فإننا نجد تأثيرها مركبًا بصورة هائلة. وهى الموضوع الأول فى دراسة الصوفية فى دوائر المعلمين، ومتى توصل الدارس إلى المنهج الإجرائى

الخاص بها فإنه يكون قد وضع يده على طبقة واحدة على الأقل من طبقاتها المتعددة. وإذا ألقينا نظرة على الفقرة التى اقتبسناها من "نظامى"، فلسوف نرى كيف صاغها بحيث تحمل معنيين فى سبيل التمويه على القارئ الذى يبحث عن القيم الأدبية. (فطبعة "زهرنا" على عملة جديدة) قد تُحمل على أنها تعنى حياة قادمة أو حتى إمكانية "تناسخ الأرواح". ولكن هذا الربط الأتوماتيكى ليس مقصوداً على هذا النحو. وخلال تتبعنا للمعرفة الأساسية، التى تُعد هذه الفقرة مفتاحًا إليها، فى النص الفارسى الأصلى، نجد أن "المفتاح إلى الكنز" هو عنوان الكتاب نفسه: "كنز الأسرار" فكلمة الكنز هنا قد تُحمل بمعناها الثانوى على أنها كنز المعرفة، ولكن شاعرنا يريد أن يكون أكثر تحديداً.

تُعتبر اللغة السرية، رغم أن لها مظهرها فى العالم المألوف، علاقة خاصة مع العالم غير المألوف.. ومن هنا فإن هذه اللغة فى مظهرها الأدبى عبارة عن شكلٍ أدبى وفى نفس الوقت خطوة نحو التخوم التى ينتفى عندها وجود "لسانٍ معروف".

وإذا عدنا إلى مرحلة أقدم تاريخيا من "التشفير" [=التحويل إلى شفرة]، فالنسق الأساسى موجود فى الأبجدية، وهو يقوم على استبدالٍ بسيط إلى حد كبير، مصحوبٍ فى الغالب، بترميزٍ لعملية التشفير، وهو الأمر المعروف على نطاقٍ واسع فى الأدب. وهناك الكثيرون الذين يعشقونه أو على الأقل يبحثون عنه، وخصوصًا، كما يجوز لنا أن نتوقع، الشعراء والأدباء. واللغتان العبرية والعربية تستخدمان مكافئات رقمية مشابهة للحروف السامية، وتقبل فى الوقت الحاضر لغاتٌ أخرى كثيرة تطبيق هذه القاعدة عليها. وإليكم هذه الحروف ومكافئاتها(جمع مكافئ) الرقمية:

| الحرف | الرقم | الحرف | الرقم | الحرف | الرقم |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| الألف | ١ | الياء | ١٠ | القاف | ١٠٠ |
| الباء | ٢ | الكاف | ٢٠ | الراء | ٢٠٠ |
| الجيم | ٣ | اللام | ٣٠ | الشين | ٣٠٠ |
| الدال | ٤ | الميم | ٤٠ | التاء | ٤٠٠ |
| الهاء | ٥ | النون | ٥٠ | الثاء | ٥٠٠ |
| الواو | ٦ | السين | ٦٠ | الخاء | ٦٠٠ |
| الزاى | ٧ | العين | ٧٠ | الذال | ٧٠٠ |
| الحاء | ٨ | الفاء | ٨٠ | الضاد | ٨٠٠ |
| الطاء | ٩ | الصاد | ٩٠ | الظاء | ٩٠٠ |
| | | | | الغين | ١٠٠٠ |

تحوز الحروف العربية مكافئات تصل إلى ألف مكافئ، بينما لا تتجاوز المكافئات للغة العبرية ٤٠٠ مكافئ، ليس إلا. ولأسباب تتعلق بشحذ الذاكرة، فإن هذا الترتيب للحروف يجب أن نتذكره دائمًا على النحو التالى: سلسلة من الكلمات التى لا تفيد معنى معينًا، مع إضافة علامات تشكيل لتيسير النطق:

**أبجد، هوز، حطى، كلمن، صفعس، قرشت، ثخذ، ضظغ .**

أما فى اللغة الفارسية والأردية وسائر اللغات غير السامية التى تستخدم الأبجدية السامية، فتأخذ الحروف قيمًا صوتية مختلفة نوعًا ما فى بعض الحالات، إلا أن هذا لا يؤثر على استخدام الحروف التى تظل قيمها الرقمية ثابتة، كما هى.

تنبع أسماء التواريخ، أعنى تواريخ الميلاد أو الوفاة؛ وكذلك الكلمات التى تعبر عن طبائع أو طموحات الأشخاص، كلها، فى الغالب، من نفس النسق. على أن الترديد الساذج للكلمات الغُفل من المعانى أسبغ فى بعض المناطق على الكلمات التى تبدأ بـ "أبجد"، وهى كلماتٌ تلفها العُجمة بـ "بركة" زائفة، وليس بخافٍ أن "البركة" هى الاعتقاد فى وظائف فطرية خاصة، إلا أن ذلك يخص مملكة السحر التى تستند إلى أساليب التكرار، ولا أراها على جانبٍ كبير من الأهمية.

وإليكم مثالاً على كيفية استخدام هذا النسق. لنفترض أننا نريد أن نضع عنوانًا لكتاب، بحيث يكشف أى العنوان عن أن الكتاب ينطوى على نوعٍ ما من مضمونٍ خفى أو مقنَّع، وربما بعض السجلات لعملياتٍ سريةٍ. نستطيع أن نعنونه "مصدر السجلات" وباللغة العربية "أم القصة". ثم نفحص الكلمات التى وقع عليها اختيارنا، مع معانيها:

أم = رحم، مصدر، مبدأ، نموذج أصلى.

القصة = سجل، قصة، حكاية.

وهكذا نرى، الآن، أن "أم القصة" قد تعنى ما يكافئ: أم السجلات، مصدر القصة، النموذج الأصلى للقصص. والآن، إذا راقت لنا كل هذه البدائل، فإننا نمضى إلى "تشفير" الحروف عن طريق استبدالها بمكافئاتها الرقمية من القائمة المعيارية للأبجدية. وعندئذٍ نجمعها فنجد عندنا ٢٦٧

وهنا يتعيَّن علينا أن نعثر على عنوانٍ وصفى أو شاعرى إلى حد معقولٍ لكتابنا، على أن تكوِّن حروفه، عند جمعها نفس الرقم أى ٢٦٧

فى وسع محاولتنا فى إعادة الترتيب أن تعطينا هذه العبارة "ألف ليلة وليلة". وعلى هذا فإن عنوان كتابٍ ما أو اسم مؤلف من المؤلفين، يمنحنا فى الغالب مؤشراً على جانبٍ كبير من الأهمية للاحتفال الذى يجب أن نعطيه للكتاب، وما نستطيع اكتشافه فى طياته. وفى حالة "ألف ليلة وليلة" فإن ذلك الشخص الذى وضع له العنوان يريد أن يقول إن القارئ سوف يجد هنا قصصًا رئيسية معينة. وتكشف لنا دراسة

القصص نفسها وحشفرتها (حل شفرتها) وفقًا لقواعد اللغة السرية، عن المراد أو المعنى المستور فى القصص. فكثير منها ينطوى على تعاليم صوفية مشفَّرة، وتوصيفاتٍ لعمليات نفسية أو حكمة مقنعة من نوعٍ أو آخر.

ومع ما يبدو عليه كل هذا من تعقيد، فإن التمحيص، فى الحقيقة أمر محتوم، ولا ينطوى على أى صعوبة لأى شخص يشتغل على مثل النوع من المواد. ومعظم الأشخاص الذين يقدمون على هذا العمل يكونون قد تلقوا تدريباً فى هذه المنهجية على أيدى معلميهم، بل يمكننا أن نقول إن ذلك يُعد جزءًا لا يتجزأ من برنامج التدريب الأدبى الصوفى: إلى ذلك الحد الذى يظهر عنده الأدب كوسيلة لتجارب أكثر تعقيداً من تلك التجارب التى تقف عند المستوى الأدبى الخالص بالمعنى الذى يُفهم عادة، من هذه العبارات.

فى طوعنا الآن أن نتوقف أمام هذه الكلمة الغامضة: "الصوفى" التى كانت، بحد ذاتها، سببًا للحيرة والتساؤل. إذا ما حشفرناها(حللنا شفرتها) وفقًا لنفس النسق، فإننا نجد أنها تتكون من التالى:

الصاد = ٩٠

الواو = ٦

الفاء = ٨٠

الياء = ١٠

هذه هى الحروف الساكنة التى تتكون منها الكلمة. وبالجمع يصل عددها إلى ١٨٦ . وفى سبيل حشفرتها(حل شفرتها) يتعيَّن علينا أن نرتِّب الأرقام على هيئة مئات وعشرات وآحاد: ١٠٠، ٨٠، ٦ وهذه بدورها تتحول إلى مكافئاتها من الحروف: ١٠٠= قاف، و٨٠= فاء، و٦= واو. وفى وسعنا أن نعيد ترتيب هذه الحروف الثلاث، بأى طريقة من الطرق العديدة الممكنة كى تكوِّن هذا الجذر أو ذاك من الجذور العربية الثلاثية، وكلها تشير لهذه السمة أو تلك من الصوفية. غير أن الترتيب الأكثر مثالاً هو "فوق"، وهو

ما يعنى "سما" من السمو، وبالتالى فإننا نستطيع الحديث عن الصوفية باعتبارها فلسفة سامية أى متجاوزة للواقع.

وقع الاختيار على أسماء المؤلفين والمعلمين الصوفيين بأعلى درجة من اليقظة والانتباه. فهذه الأسماء تمثِّل صفة ما أو صياغة ما أو تركيزاً مقصوداً ينبغى أن يتوقف أمامه القارئ فى أعمالهم، أو على أقل تقدير تلك الأعمال التى تظهر فيها.

وبناء عليه فالصوفيون لا يتناولون أسماء معلميهم من الخارج، أى منسوبة إلى الأماكن التى قدموا منها("بخارى"، بلاد العرب، وهكذا) ولا منسوبة إلى المهن التى يمتهنونها(الكيميائى، الدهان أو الغزَّال) إذ ينبغى، بادئ ذى بدء، حشفرة أسمائهم.

وعلى سبيل المثال "العطار" يعنى "الكيميائى" أو بائع العطور. وعلى المستوى الشعرى، مثل هذا الاسم وصفى بدرجة كافية. أما إذا حاولنا حشفرة الاسم، حسب النسق المذكور عاليه، كى نتوصلَّ إلى جوهر معناه، فإننا نجد عندنا ٢٨٠ وإذا أعدنا للحروف ترتيبها العالى (المئات ثم العشرات) فإننا نجد عندنا ٢٠٠ + ٨٠، وبإعادة تحويلها إلى حروف نجد: ٢٠٠= الراء، ٨٠= الفاء والكلمة التى تمثِّل الجوهر، "الذات" هى الراء+الفاء. ولما كان القاموس يكشف لنا أن هذه الكلمة تشير فى اللغة العربية إلى "رفرفة الطائر بجناحيه"، فإن تحفة "العطار" الذى عنونه باسم "منطق الطير" ينطوى على إشارة إلى ذلك. علاوة على أن الجذر العربى الذى اختاره وهو "رف" يحمل كذلك معانىَ بديلة: ومض (الضوء) و"لمع" (اللون) واهتز تحت هبوب الريح.

وتشير "الومضة" إلى الإلهام و"اللمعة" إلى التعليم واستخدام الصوفيين للألوان. ويشير الاهتزاز، الذى يحمله هذا الجذر مثلما يحدث لنبات من النباتات تحت هبة الريح، إلى اهتزازات الدراويش فى شعائرهم. وعلاوة على ذلك فـ "العطار" يلجأ إلى التشبيه البلاغى بالنبات، نظراً لأن الصوفية تنطوى، وفقًا لأتباعها، على طبيعة نامية متكيفة وعضوية ولازمة. على أن الريح التى تهز النبات، تُحمل هنا على أنها الريح الإلهية، أو القوة غير الملموسة التى تُعرف خلال تأثيرها (على النبات) مثلما تُعرف بأى شىء آخر.

ويعتبر "شمس التبريزى"، الذى ألهم "جلال الدين الرومى" بعض أشعاره، ورفيقه فى مرحلة ما، شخصية غامضة للبرانى أى لذاك الذى ينظر إلى الأمور من برا (=الخارج). والرجل يُعرف فى نطاق الأدب بلقب "زردوز" zardoz، وهذه كلمة فارسية تعنى "العامل الذى يشتغل بالخيوط الذهبية"، وبالتالى استنتج الناس أن تلك كانت حرفته التى يعيش منها. ولكن الاسم الكامل للرجل هو "شمس الدين التبريزى". وإذا ما حشفرناه فإننا نجده اسمًا شاعريا، اختير عن طريق منهج "الأبجدية". وذلك لأن اسمه الحقيقى عندما يحوَّل ثم يترجم إلى حروف فإننا نجده "خيط"، وهو بذلك يرتبط بالنسج وكذلك بتلك الجزئيات التى تسبح راقصة فى ضوء أشعة الشمس. وفى ضوء اسمه "شمس" يكون اللعب على الألفاظ واضحًا. أما أسماؤه الأخرى مثل parinda وهى كلمة فارسية تعنى "الطيار" Flyer فيمكننا حشفرتها، بالمثل، على نفس النول، كى تنتج لنا أوصافًا مفيدة لمعانٍ عديدة.

فى الكلمات التأهيلية، تقدم "الأبجدية" معانى عميقة، ولو أنها مألوفة لكل صوفى ملتزم. وليس فى طوع أحد أن يصير معلِّمًا صوفيا ما لم يكن هو نفسه قد أصبح صوفيا خلال خوض سلسلة متتابعة من التجارب الأساسية. وبمروره بهذه التجارب يكون هو نفسه قد تغيَّر، إلى الحد الذى لا يستمر، بصفته شخصًا عاديًا إلا فى مظهره الخارجى وحسب. وعندئذٍ تكون وظائفه قد تغيَّرت، إذ يصبح الآن "راعيًا". ترى ما الذى يعطيه هذه الصفة؟ قل هى المعرفة التى تُسمَّى "اليقين" الذى يستنير به الصوفى، ذلك اليقين الذى يملكه عندئذٍ الشخص "الواصل" أو "الكامل". وبهذا يختلف عن الشخص العادى، الذى يكون فريسة للتذبذب الناجم عن نقص الطمأنينة فى أعماقه، وهو الأمر الذى يتضح فى مشتقات كلمة "اليقين".

فاليقين يوازى "الهداية المعصومة" والكلمة تتكون من الحروف الثلاثة : ى ق ن. وهذه نستطيع تحويلها إلى ١٦٠، وعند شطرها مرة أخرى نجد عندنا ١٠٠+٦٠، وبإعادة تحويلها خلال النسق الأبجدى نجدها أصبحت "قص"، وهى الكلمة التى يخبرنا القاموس أنها تعنى "استخرج النخاع من العظم"، كما تعنى أيضًا "راعٍ" أو "أن يصبح

كاهنًا". وبناء عليه فالصوفيون يرون أن جوهر اليقين ومغزاه لا يخرج عن "استرجاع النخاع، ورعاية الآخرين، وممارسة السلطة القائدة والمواهب الفطرية، وهو ما نجده في العادة، فيما يُسمى بـ "الكاهن" في الدين الميكانيكي." وقد يكون من الجدير بالذكر أن الصوفي لا يستطيع أن يفيد شخصًا ما أبعد من المدى الذي يعترف به ذلك الشخص بوظيفته أي وظيفة هذا الصوفي. وبصفته راعيًا يستطيع أن يرعى الاحتياجات البرّانية للرعية، وبصفته كاهنًا تراه يمتلك السمات الجوانية اللازمة لضمان تقدمهم بصفة جوهرية. وهذا هو معنى الكاهن أو الراعي بالنسبة للصوفي: أن يكون قد وصل إلى نوعٍ من اليقين، يربط بينه وبين بعدٍ أكبر، لا أن يصنعه النظام أو الدرس بشكلٍ ميكانيكي. فالكاهن عبارة عن درجة من التطور، وبالتالي فهو لا يشبه، من قريب أو بعيد، ذلك الكاهن الذي يعرفه الدين المألوف للعوام.

وفي طوعنا أن نمضي بالمنهج "الأبجدي"، الذي تستخدمه كثير من الأنساق، خطوة أبعد من الحالات الفردية المعزولة. ففي الدوائر الصوفية، نرى أن الصوفيين يستخدمون، بدلاً من الاستبدال الرقمي لحروف الأبجدية، القوافي وأحيانًا أخرى الجناس التام، في سبيل تشويش غير المتأهل أمام رمزية الشعيرة. ومن المعروف أن العديد من الجمعيات السرية في الغرب تُعد انبثاقاتٍ من الدوائر الصوفية، ويمكننا تتبع أصولها بكل سهولة إلى معرفة بالتنظيمات الصوفية أو الإمكانية التاريخية أو اللغة السرية. إحدى هذه الجمعيات تتمثّل في جمعية البنّائين [=الماسونيين]، وكذلك جمعية الفحامين التي تعد جمعية أخرى في هذا الصدد.

تعني كلمة "فهم" العربية "أدرك" و"لاحظ" (و بالتالي تعني نفس المعنى في الفارسية بعد انتقالها إليها) ويجوز لنا أن نشتق منها عن طريق التضعيف كلمة "فهّم" أي سبب الفهم لشخصٍ ما وهكذا.

وهناك دائرة صوفية تسمّى "الفهمية"(الملاحظين)، وهي الدائرة التي يمكننا تتبع أصولها الفلسفية حتى "بايزيد البسطامي". وليس خافيًا أن اللغة العربية تعرف حرفين نظير حرف الـ h في اللغات الأوروبية الحرف الأول هو "الحاء" والثاني هو "الهاء"

[والأول يناظر الآخر فونوتيكيا والفرق بينهما هو أن الأول مهموس Voiceless والآخر مجهور Voiced. المترجم] والكلمة التى تستخدم الحرف الأول ينطقها أصحاب العربية على هذا النحو: فحم ومنها "فحّام" التى تعنى صانع الفحم والمتعامل فى تجارته.

وأعضاء هذه الدائرة، يصبغون وجوههم بالفحم بالفعل رغبة منهم فى إحياء الشعيرة. وتطلق بعض القواميس العربية على أعضاء جمعية "البنائين" اسم حارقى الفحم أو الفحامين.

وتُعرف إحدى الجمعيات السرية فى إيطاليا، وكانت قد كرّست جهودها فى الأصل، من أجل فعل الخير وفى سبيل الحماية المتبادلة، باسم "كاربونارى" Carabonari أو باللغة العربية "حارقى الفحم". وليس هناك شك قوى، يستند إلى أى أدلة تاريخية أو جغرافية أو لغوية، فى أن هذه الجمعية ليست سوى شكل مستنسخ من "الفهمية" أو "الملاحظين". وتقول الحكمة الصوفية أن هجر عنصر ديناميكى كمعلّم حى لدائرة ما يقود إلى تحوُّل هذه الدائرة إلى دائرة تكرار وتسميع، وعندئذٍ تفقد روحها الجوانية. وأيا كان نصيب ذلك من الصحة، فإن جمعية "كاربونارى" تُعد مثالاً رائعًا يستحق الدرس فى هذا الصدد.

وتذهب أسطورة تأسيس هذه الجمعية الإيطالية إلى أن الملك فرانسيس الأول ملك فرنسا (توفى ١٥١٥) ضل طريقه خلال رحلة قنص فدخل أراضى "إسكتلندا" التى تتاخم بلاده. وعثر عليه حارقو الفحم وصادقوه. وهؤلاء لم يكونوا أناسًا عاديين بل فرقة من الباطنيين الذين تلقوا تعليمهم على يدىْ حكيمٍ قديم. وسرعان ما انضم إليهم "فرانسيس" وشملهم بحمايته. ولكننا إذا أدركنا أن البلاد التى تتاخم فرنسا، ليست "إسكتلندا" بل "إسبانيا"، وأن "إسبانيا" كانت معقلاً للصوفية فى ذلك الوقت[1]، فإننا نشرع فى رؤية خيط من الصلة مع الفحامين من الصوفيين. وفى نفس الوقت يبدو أن لفظ "إسكتلندا" ليس خاطئًا تمامًا هنا، كما قد يُظن، ولكنه اسم حركى [=كودى] لإسبانيا. وهذا واضح فى الحقيقة التى تقول أيضًا أن البنائين الأحرار Freemasons، أقاموا محافلهم الأولى فى "إسكتلندا"، وتراهم يتحدثون عن "شعائر إسكتلندية".

وانطلاقًا من كونها جمعية باطنية، أصبحت الـ"كاربونارى" جمعية أخلاقية ثم سياسية. وانضم إليها كثير من "البنائين الأحرار"[٢].

وهناك نقط أكثر من التشابه بين الدوائر الصوفية وتلك الإيطالية. وتكشف الصور المنقوشة لاجتماعات الـ "كاربونارى" أن أعضاءها كانوا يصطفون بنفس الطريقة التى يصطف بها الصوفيون فى اجتماعاتهم، وكانت الوحدة الأصغر فى التنظيم تسمَّى "البركة" baracca أو الكوخ.

ولكن الفحامين الصوفيين يستخدمون كلمة "البركة" فى الدلالة على الاجتماع، وكانت فى الأصل عبارة عن إشارة إلى الدعوة إلى الاجتماعات. ولا تقل تشويقًا عن هذا الأمر، تلك الحقيقة التى تقول إن ارتفاع صيت الفحامين الصوفيين هو الذى جعل الناس يطلبون "بركتهم" للعرائس فى الأرياف. وفى إنجلترا لا تزال العرائس تطلب فى غالب الأحيان حتى اليوم كناسة المداخن - مع شخص وجهه ملطخ بالسناج - كى يباركهن بقبلة عقب حفل الزفاف. والأسود يمثل إحدى الشخصيات المهمة والغامضة فى حكايات شمال أوروبا وإسبانيا العربية فى شعائر السحرة (الطقوس غير الكاثوليكية) فى العديد من أنحاء أوروبا[٣] .

فى طوعنا أن نكتب آلاف الصفحات حول المعانى الصوفية الخفية. بعض هذه المعانى حاضرة فى عبارات واضحة، وبعضها الآخر كامن بصورة ضمنية فى عبارات معينة، ولكنها تُردد بحمية عالية تحيِّر المخضرم. وإليكم أحد هذه الشعارات:

"اطلبوا العلم ولو فى الصين". فهذه العبارة التى نقابلها على لسان جميع الصوفيين، تنطوى على ما هو أبعد من معناها الحرفى، أو حتى المجازى. وفى وسعنا أن نفض مغاليق المعنى عن طريق تحليل استعمالات كلمة "الصين" فى اللغات السرية.

"الصين" هى الكلمة المشفَّرة للتركيز الذهنى، وهو ما يُعد إحدى الشعائر الصوفية، بل يعتبر أحد المتطلبات الأساسية للتطور الصوفى. والعبارة تنطوى على جانبٍ كبير من الأهمية، بصفة جزئية لأنها توفر مثالاً على التزامن بين التفسير الممكن

سواء فى اللغة العربية أو الفارسية. فليس هناك أى صلة حقيقية بين أى من هذين التفسيرين. والحقيقة أن كلمة "الصين" التى تُكتب وتُنطق بطريقة مختلفة فى اللغتين، مع إمكانية حشفرتها أى حل شفرتها بما يفيد نفس المفهوم بصفة أساسية، تخلع على هذه العبارة مغزى خاصا بالنسبة إلى الصوفى.

وهذا هو نهج الحشفرة أى حل الشفرة:

كلمة "الصين" فى اللغة العربية تتكون من (صاد+ياء+ نون) أى ما يساوى بالأرقام ٩٠+١٠+٥٠ أى ١٥٠ وإذا شطرناها إلى مئات وعشرات وآحاد لوجدنا عندنا ١٠٠+٥٠ (دون آحاد) وإذا أعدنا ترجمتها إلى أرقام وجدنا عندنا ١٠٠=ق، ٥٠=ن. وإذا ضممنا القاف والنون، فإننا نجد عندنا كلمة "قن" التى تعنى فى اللغة العربية "فحص ولاحظ" وبالتالى فإننا نستطيع اتخاذها كرمزٍ للتركيز أى بؤرة. وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقرأ الحكمة المذكورة على هذا النحو:

"اطلبوا الحكمة حتى ولو ذهبتم إلى حدود التركيز" (أى التركيز الذهنى).

أما "الصين" فى اللغة الفارسية فتتكون من (تشى+ياء+نون) أى ما يساوى بالأرقام ٣+١٠+٥٠ ويجدر بنا، قبل أن نترجم الكلمة إلى أرقام، أن نقول أن حرف "تشى" الفارسى يتعيَّن تحويله إلى أقرب مكافئ له فى النسق "الأبجدى"، وهو حرف "الجيم"، و بذلك نجد عندنا ٣+١٠+٥٠= ٦٣ . وإذا شطرناها إلى عشرات وآحاد أى ٦٠+٣ وإذا أعدنا ترجمة هذين الرقمين إلى حروف لوجدنا عندنا ٦٠=س و٣=ج، وبذلك نجد عندنا كلمة "سج" التى تعنى "غلَّف أو غطى بالصلصال". وإذا ما قلبنا ترتيب الحرفين لوجدنا عندنا( وهو الأمر المسموح به ولو أن القواعد لا تجيزه إلا نادراً) كلمة تُنطق بالعربية "جس" (=بحث وراء أمر خفى، وتحقق من خبر)، وهو الجذر الذى اشتقت منه كلمة "تجسس" ومن هنا فإن الصوفى يُدعى "جاسوس القلب". وبالنسبة إلى الصوفى فإن التحرى بهدف التأكد من الأمور الخفية يعادل، على المستوى الشاعرى، الدافع وراء التركيز الذهنى.

ولقد كان أعضاء جمعية الـ"كاربونارى" يستعملون، بصفة مستمرة، فى وثائقهم الرسمية وفى الإشارة الواحد إلى الآخر مصطلح "القريب الطيب" Good Cousin . وهذا نموذج شيِّق للترجمة من اللغة العربية، وكذلك نقل الجذور السامية، خلال تجنيس الحروف التى تبدأ بها الكلمات المتتابعة، فى هذه الحالة هى الإيطالية. وعبارة "القريب الطيِّب" توازى باللغة العربية نفس العبارة التى استخدمها "القرآن" عند الإشارة إلى الصوفيين القدماء أى "المقربين"، أو "الأقارب الحميمين". والجذر السامى الذى اشتقت منه الكلمة "قرب" استمر بشكلٍ حاذق فى المقطع الأول من الكلمة الإيطالية "كاربونارى" Carbonari . وهناك كثير من التشابهات الأخرى من هذا النوع فى هذا الاستخدام أو ذاك للجمعيات السرية، وهى التشابهات التى يتعيَّن الإبقاء عليها محجوبة عن غير الأعضاء المنتمين، طالما ظلت هذه الاستخدامات رهن الاستعمال.

# الفصل الثانى عشر

## اللغة السرية

## (ب) البنَّاءون (=الماسونيون)

فلتبتعد عن الأفكار الثابتة والمفاهيم المسبقة،

وواجه ما قد يكون مصيرك.

الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير.

قال السير "ريتشارد بيرتون" إن الصوفية هى الأم الشرقية لـ "البنائين الأحرار" [=الماسونيين] (١) وسواء أكان "بيرتون" عضواً فى "البنائين الأحرار" أم لا، فإنه كان بلا شك صوفيا.

حظيت جمعية "البنائين الأحرار" أو "الماسونية" بتأييد واستصواب عدد كبير من الأشخاص ذوى الحيثية فى كثير من بلدان العالم، وفى نفس الوقت مُنيت بالقدح والاضطهاد وربط البعض بينها وبين الحركات السياسية، وهبط آخرون بها إلى منزلة رفع الكلفة بشكلٍ نسبىّ، مما يلجأ إليه رجال الأعمال الوقورون؛ كما اخترقتها النزعة "الزهر-صليبية" Rosicrucianism ["الزهر-صليبيون" أو الروزيكروسيون Rosicrucian أعضاء جمعية سرية يدَّعى أعضاؤها المعرفة بأسرار الطبيعة وبتحويل المعادن والأرواح البدائية والإمضاءات السحرية. المترجم]، وهاجمها النازيون على اعتبار أنها إحدى

الألاعيب اليهودية. ولم يكن مسموحاً، فيما يبدو، للماسونى أن يطرح على الملأ أى جزء من رمزية أو معتقدات الأخوية (=الجمعية) الماسونية. والحقيقة أن هناك احتمالاً بل أكثر من احتمال أن يؤدى عضو الجمعية الماسونية قسماً بالحفاظ على السرية، وبموجب هذا القسم يلتزم بالإبقاء على كل أعمال "الأخوية" [=الجمعية] بعيداً عن متناول الغرباء. ويبدو أن مصدر المواد التى يُقال إنها ماسونية لغير الأعضاء، بالتالى كان مقدراً لها أن تكون أحادية الجانب إلى حد ملحوظ: الأعمال الجوانية للجمعية كانت تأتى من المارقين الذين ينسحبون من عضويتها لسبب أو آخر، وعلى وجه الاحتمال من مناوئيها.

وعندما تجرى دراسة لمجمل الأدب الذى يحمل أسراراً ماسونية، فإن ملامح محددة سوف تظهر للعيان، وهى الملامح التى يمكننا أن ننظر إليها، بحق، على أنها تشكل قدراً معقولاً من المعلومات الصادقة، استناداً إلى المبدأ الذى يقول لا دخان بغير نار. ولكن أيا كان الأمر، فما يهم الصوفى هو تلك الحقيقة التى تقول إن قدراً كبيراً للغاية، من بين هذه المواد التى يُقال إنها ماسونية سواء بصورة جزئية أو كلية، يتفق فى نفس الوقت مع أمور فى الأداء الصوفى اليومى للأعضاء الجدد. وسواء أكانت "الماسونية"، مشتقة، كما يقول "بيرتون" من الصوفية أو من سواها فإن مادة العروض الشائعة والوفيرة، التى قد لا تكون متّصلة بالماسونية، من قريب أو بعيد، تُعد فى الحقيقة واجهة للعقيدة الصوفية دون الماسونية. وفى سبيل أغراض هذه الدراسة الراهنة سوف نعرض لهذا الجزء المثير من التحقيق من زاوية المنظور المتاح لنا. ولسوف نبحث عن التناظرات بين ما يزعم المعارضون أنه "ماسونية" وبين ما نعرفه نحن عن المدارس الصوفية.

يتمثل أحد أفضل المناهج لتتبع انتقال الصوفية - العربية إلى الغرب فى المصطلحات. فعندما نجد أن كلمة معينة استعملت بمعنى باطنى، فيكون من الجدير أن نعرض لها بالدرس والبحث عما يوازيها فى النسق الآخر. والكلمة الرئيسية التى نرى، فى هذا الصدد، أنها أكثر استعمالاً فى العروض الماسونية، هى الكلمة التى تتكون من ثلاثة أحرف عبرية هى الألف والباء واللام. وإذا ما كتبنا الكلمة باللغة العربية نحصل على الكلمة التى تُعد بمثابة "كلمة السر" للدخول إلى الجمعية الصوفية التى تسمّى

"البنائين". فالكلمة العربية التى تعنى "ماسون" هى "البنَّاء". على أن التوازى لا ينتهى بحال من الأحوال هنا، لكنه مجرد بداية فى هذا الصدد.

فعلى غرار ما هو الحال مع كلمة "تروبادور" التى جاء اشتقاقها من الجذر العربى "طرب"، فإن "البنائين" (التى قيل فى البداية إنها ازدهرت تحت هذا الاسم فى القرن التاسع) اختاروا هذا الجذر الثلاثى الحروف بعناية فائقة، خلال البحث فى القاموس عن مصطلحٍ يستطيع أن يضم أقصى عدد من سمات تنظيمهم. وكانت النتيجة، خلال تصريف الجذر العربى بالأسلوب المعتاد، أن توفَّرت هذه القائمة من خصائص المدرسة:

أبل= ناسك، سادن، كهانة.

ألب= حشد الناس معًا، جمَّع.

لبأ= وقف، توقف عند نقطة ما.

بلأ= أعطى شيئًا، أحسن إلى.

بال= قلب، ذهن، انتباه، حالة، جسارة، رفاه.

وحتى ولو لم يكن فى حوزتنا أى معلوماتٍ أخرى عن هذه المدرسة الصوفية، فإننا نستطيع أن "نصيِّف" [=جمع البقايا المهملة. المترجم] شيئًا ما عن تنظيمها وأهدافها خلال كشف كلمتهم هذه السرية. فالكلمة الأولى تشير إلى التدشين أو التأهيل والثانية تعنى الاجتماع والثالثة مراحل الطريق الصوفى، والرابعة العطاء (الحب والإحسان)، وهو عبارة عن طريقة الصوفيين فى التعبير عن أنفسهم، والخامسة سمات متعددة لأنشطتهم وشعائرهم. ولكن لماذا كتبت الكلمة باللغة العبرية دون العربية؟ يبدو أن هناك يدًا لاحقة أعادت تشكيل الأصول العربية للأخوية أو الجمعية بصورة تكون أكثر قبولاً لمن يعتنقون التقاليد اليهودية-المسيحية، ونستطيع أن نفترض باطمئنان من واقع المواد المنشورة أن الشكل الحديث من الماسونية، كما نعرفها فى الغرب، كان يتوجه إلى مثل هذه الملة وحسب.

وبالنسبة للصوفيين الماسونيين، ترمز الحروف الثلاثة إلى أوضاع التأمل. فحرف الألف فى الخط الكوفى يرمز إلى وضع السجود. وتقول التقاليد إن "ذا النون المصرى"

أحد أعظم المعلمين الصوفيين هو الذى أعطاه هذا الشكل. ولقد أصبح قويا فى تركيا خلال القرن السادس عشر. ويقول الكتاب الغربيون أن الحرف "يشبه البنائين إلى حد غريب". وقد صوره المصورون على هيئة مربع ثابت، وهو رمز أولى للماسونيين. وعود على بدء، نجد أن الكلمة العربية: مربع، تلخّص التأمل تلخيصاً قويا بمعناه البديل، وهو "الانتظار والتحفظ". أما الحرف الثانى وهو "الباء" فتكتبه اللغة العربية على هيئة قارب تحته نقطة. وهذا يشكّل رسماً تخطيطيا مقبولاً لرمزه - المستوى - الذى يُستخدم فى "الماسونية". وهذا يحمل معنى رمزيا لـ "الانبطاح والتركيز". والحرف الأخير وهو "اللام" فيُشبه بحبل، يشبه فى شكله "صنارة" أو قطعة حبل منحنية. وهذه تعنى للصوفى "الحبل الذى يشد الكل فى وحدة متينة".

يقول البناءون إن هناك تسعة وتسعين اسماً أو صفة مقدسة لـ "الذات العلية". وتطور تأثير كل هذه الأسماء ينتج عنه الفرد الكامل. أما الاسم المائة فهو سر من الأسرار، ولا يتوصل إليه سوى "السالك" [=الطالب]، وقتما يتشرب روح الأسماء التسعة والتسعين. وتراهم أى البنائين، يستخدمون الرقم ٣٣ عند الإشارة إلى ثلث مجموع النسق التدريبى، الذى يؤدى إلى الدرجة الأولى من الإشراق. وفى النسق الرقمى للأبجدية العربية(حيث يتحول كل حرف إلى رقم معيّن)، نجد أن الرقم ٣٣ يمكن شطره إلى ٣٠=لام، و٣=جيم. وهذه هى الطريقة الوحيدة التى يُمكننا خلالها شطر هذا الرقم فى إطار ذلك النسق. وإذا نظرنا إلى هذين الحرفين بصفتهما كلمة، فإنهما يشكلان "كلمة السر" أو المعنى التأهيلى أو التدشينى للثلث الأول من الإشراق الصوفى. هل هناك كلمة "لج" أو "جل" فى اللغة العربية؟ نعم فى الحقيقة. هناك نجد الكلمتين. الأولى تعنى "اللهب"، وهو ما يُوازى عند الصوفيين: الإشراق والرغبة المحمومة فى الحب. و"جل" تعنى "الجليل". ويستعمل البناءون [=الماسونيون] "السيف الملتهب" المعروف بأنه شعار ماسونى بالتناظر مع هذا المعنى: الأسماء الثلاثة والثلاثون.

وماذا عن الاسم المائة؟ يبدو أن هذا الاسم، على ما فى الأمر من غرابة، هو فى الأصل (أصبح الآن فاسداً) الزمز الذى يشبه حرف الـ "ج"، ونقابله فى النجمة الماسونية فى بنود "الشعارات الصوفية". وفى عقيدة "البنائين"، أن هذه الـ "ج" هى

الحرف العربى الـ "ق"، فكلاهما يشبه الآخر إلى حد كبير[٢] وحرف "القاف" يوازى العنصر السرى النهائى. وفى نفس النسق العربى للتحويل إلى أرقام نجد أن حرف "القاف" يوازى الرقم ١٠٠

ويُعد هذا المنهج من الشفرة داخل الشفرة واستعمال الحروف والأرقام فى نقل أشياء، لا يستطيع سوى المخضرم أن يفهمها حق الفهم، إحدى الخصائص التى تميز الشعراء الدراويش، ونظراً لأن ذلك يحدث فى كثير من التفاصيل الصغيرة، بما يسمح لنا بأن نتصور وقوعها بأنه مجرد صدفة، فإن الاستعمال الماسونى وذاك الصوفى متماثل. وإذا ما خطونا بالأمر خطوة أخرى للأمام، وأضفنا حرف "القاف"، أو القوة الخفية إلى الكلمة الثلاثية الحروف "أ ل ب" مع حذف حرف "العلة": الألف، فى اللغة العربية، فإننا سنجدنا أمام مزيد من المعانى الخفية":

قبل: أمام، أول، سابق، (أولوية الشعائر).

قلب: قلب (الرمز الصوفى للتأمل والاتصال الميتافزيقى الجوانى)[٣].

لقب: عنوان، لقب شرفى (انظر التفسير: قلب) رتبة الشعائر.

وإذا جمعنا الحروف الثلاثة، وسواء أكان ذلك من باب الصدفةِ أو القصد، وفقًا للترميز العربى، فإننا نجد عندنا ١٣٢ أى ٣٢+١=٣٣، ولكن الأمر بالنسبة للماسونيين (=البنائين) هو تنويه إلى التعليم السرى، نقله بدرجة عالية من السرية، شخص يعطينا اسمه، إذا ما حسبنا حروفه بنفس الطريقة باللغة العربية، الرقم ٣٣ . وإليكم كيف يحدث ذلك:

م = ٤٠

ح =٨

م =٤٠

م =٤٠

د =٤

أى ١٣٢

وهذه الكلمة محل الحديث هى: محمد. وهنا نجد أنفسنا عند المرحلة التى يكشف فيها "الماسونيون" أن الحكمة الصوفية التى يمارسونها ليست سوى جزء من التعاليم السرية للنبى "محمد" نفسه.

ينقش الصوفيون البناءون هذا الرقم: ٣٣ أو حرف "القاف" داخل نجمة خماسية وأحيانًا داخل نجمة مكوَّنة من مثلثين مقلوبين، الواحد بالنسبة للآخر. وهذان المثلثان المركبان، الواحد على الآخر، يُفسَّران، فى تقاليد باطنية أخرى، باعتبارهما يرمزان إلى الذكر والأنثى كالهواء والنار وغيرهما من ثنائيات. ولكن بالنسبة للصوفيين الماسونيين، فإن المثلث الأسفل يشبه فى كتابة الأرقام العربية رقم ٧، أما المثلث الأعلى فيمثِّل تخطيطًا عامًا لرقم ٨ . وإذا أخذناهما معًا فإن الأضلاع الستة للمثلثين يكوِّنان الرقم ٦ وهذا يعنى بالنسبة لهم سلسلة رقمية هى: ٧، ٦،٨ وهذا الرقم هو الصيغة الدينية لـ "بسم الله الرحمن الرحيم" بعد تحويل الحروف إلى أرقام عن طريق الاستبدال المباشر. ومعنى العبارة هو نفس المعنى الذى نجده على صليب صوفى يرجع إلى أيرلندا فى القرن التاسع من العصر المألوف (م.ع.م.).

أعاد المكيون بناء "الكعبة" (=المعبد المكعب) فى سنة ٦٠٨م.ع.م. عندما كان عمر النبى "محمد" (ﷺ) ٣٥سنة، وقبل بدء الدعوة المحمدية بخمس سنوات. وقد بنى هذا المعبد المكعب بواحد وثلاثين مدماكًا من الحجر والخشب(٤). ويضيف الصوفيون: السماء والأرض مدماكان آخران، فيكون عدد المداميك ٣٣

قد يكون من غير اللائق أن نمضى إلى أبعد من ذلك فى تقديم مواد يملكها كل من جمعيات [=أخويات] الماسونيين الأحرار والدراويش المنظمين ويرون أنها تنطوى على مغزى تأهيلى أو تدشينى عالٍ (٥). ولكن هناك حقائق عارضة، يمكننا ذكرها هنا، ولكنها على جانب من الأهمية بشكلٍ عام. فلقد وصلت الماسونية إلى إنجلترا، حسب بعض مؤرخيها، خلال عهد "أثليستان" Aethelstan (نحو٨٩٤-٩٣٩)، وهو الملك الساكسونى الذى قرَّب بين إنجلترا وباقى أوروبا. وتمتد سنى عمره كى تغطى نفس الفترة الزمنية على وجه التقريب التى عاشها الصوفى الإسبانى اللامع "ابن مسرَّة"

(٨٨٣-٩٣١) الذى استطاع كثيرون تتبع تأثير مدرسته المستنيرة، وهو تأثير هائل ومستمر، على الفكر الغربى. وفى نفس القرن عاش وعلَّم "ذو النون المصرى" الصوفى المعروف ومؤسس طريقة الدراويش "البنائين". ويُعرف "ذو النون المصرى"، الذى يحظى بتبجيل الجميع، بأنه نوبى الأصل أى "أسود"، وهو الأمر الذى يفيد وجود صلة بتبنى اسم "أسود" [=فحم] الذى يعنى "الفهم" و"المعرفة" عند مدرسة الدراويش المعروفة باسم "الفحامين" التى نربط بينها وبين جمعية "الكاربونارى".

وتُعد كلمة "أسود" والأدق "سوداء" أحد أسماء مصر، إذ يُقال إن هذا الاسم مشتق من لون تربتها. ويرى كثيرون أن "الفن الأسود" ليس سوى "الفن المصرى"، أو "فن الفهم". وعلى نفس النول أو المنوال من التفكير، يمكننا أن نترجم عبارة "العذراوات السوداوات" التى عرفتهن العصور الوسيطة إلى "العذراوات الحكيمات". ولقد ظهر الخلط بين "الفن الأسود" و"الفن الهرمزى" Hermetic و"الأسرار المصرية" ثم عاد للظهور خلال أدب العصور الوسيطة. وسوء الفهم راجع وحسب، إلى غفلة الأجانب عن التشابه بين "الأسود" و"الحكيم" فى اللغة العربية.

وقد حيَّرت العلاقة بين "الفن الأسود" و"السيمياء" والـ "الزهر - صليبية" Rosicrucianism كثيراً من الطلاب الذين افترضوا أن كل هذه الأشياء أدخلها الأوروبيون فى العصور الوسيطة، بسلامة نية، ورغبة عامة فى اختراق الأسرار بحثًا عن التعاليم الخفية.

ولقد بدت العلاقة بين الحجاج والماسونيين لكثير من المراقبين غريبة، أو نوعًا من الربط الزائف. لكن الحاج لا بد أن يكون ماسونيا. فالطقوس التى يقوم بها تعتمد جهاراً نهاراً على أسطورة وشعيرة تتصلان بالمعبد المقدس فى "مكة". ويسأل البعض أحيانًا ما الصلة التى يمكن أن تكون قائمة بين المعبد المكى وبين "معبد [=هيكل] سليمان"؟ حقيقة الأمر يمكن أن تكون هناك صلة قوية للغاية. ولنلاحظ أول الأمر أن التهم التى توجه إلى الصوفيين القدماء تشمل الاتهام الشنيع باعتقادهم أن "تقليد" مناسك الحج إلى "مكة" يمكن أن يجرى فى أى مكان، ويكون ذلك صحيحًا ومساوياً

للحج الأصلى. ثانيًا دعنا نتذكر أن المعلم الصوفى الكبير "معروف الكرخى" (توفى ٨١٥) كان يُعرف باسم "ابن داود" وكذلك بـ "الملك"، وهو لقب صوفى شائع الاستعمال. وعن طريق الارتباط نجد أن "ابن داود" هو "سليمان". و"سليمان" هذا هو الذى بنى المعبد/الهيكل. فلماذا "ابن داود"؟ ذلك لأن "الكرخى" كان تلميذًا نابغًا من تلاميذ المعلم اللامع "داود الطائى".

وقد رحل "الطائى" هذا عن دنيانا فى سنة ٧٨١ أى أقل قليلاً من قرن قبل سنة ٦٩١ أو نحو ذلك، وهو الوقت الذى أعاد فيه "العرب-المسلمون" Saracens "بناء معبد/هيكل سليمان" فى الموقع الذى يُعرف اليوم بـ "قبة الصخرة". وهذا هو، المعبد، وليس أى معبدٍ أقدم، الذى قام على سدانته "فرسان الهيكل" Knights Templars، المتهمين بتبنى تعاليم إسلامية، ولم يكن من باب المصادفة أن يضطلع "الماسونيون" بمسئولية تقاليد هؤلاء الفرسان بعد حل الطريقة.

ولا ينبغى علينا أن ننسى أن "الكعبة" (حرفيا المكعب) هى المعبد المكى المربع الشكل مساحيا. ومن المعروف أن "الحجر الأسود" موضوع فى ركنٍ خارج الكعبة. وبالتالى فمن الصحيح وصفه بـ "حجر الكعبة". كما أنه يسمَّى أيضًا "الحجر الأسود". و"الأسود"، كما سبق لنا أن نوهنا، يمكن أن يكون "الفحم" و"حجر الأسود" يمكن أن نترجمه إلى "حجر الفحم" أو "حجر الحكمة" أو حتى "حجر الحكيم". ويأتى فى المرتبة التالية مباشرة فى القداسة عند أتباع الديانة المحمدية/المسلمين "معبد/هيكل سليمان" فى فلسطين.

وتذهب التقاليد الصوفية إلى أن فرقة من أوائل الصوفيين الكلاسيكيين كانت عبارة عن عدد من الرجال الذين اجتمعوا فى المعبد المكى ونذروا أنفسهم لسدانته. وعند وقوع "أورشليم" فى أيدى العرب، كان أول قرار لهم أن يتحركوا إلى موقع "معبد/هيكل سليمان" كى يستولوا عليه لصالح الإسلام. ويكفى دليلاً على استمرار التقاليد الصوفية بالنسبة لـ "قبة الصخرة"، اشتمال الزخارف الداخلية التى جرت فى وقتٍ لاحق، على تصميمات صوفية رمزية. وتكشف كنائس الفرسان عن تأثيرات من النسخة الإسلامية لـ"معبد/هيكل سليمان".

سـار انتـشـار هذه الحكمـة إلى الغـرب خـلال طريقـين، أولاً إسـبـانيـا العـربيـة-الإسلامية، مع أو دون اندماج للأفكار اليـهودية (إذ نشط اليـهود والأولى العبرانيون فى التواطؤ مع "الكاباليين/المتآمرين العرب)، ومرة أخرى خـلال حروب الفرنجة (=الحروب الصليبية)، عندما عثر أعضـاء الملة المعروفة باسم "البنائين" على شعـائر مشابهة بين دراويش الشرق الأدنى.

وأخيراً نجد توازيات درويشية مع "موتيف" الظلام-النور، وهى توازيات تبلغ من القـوة وحدها بحيث توفر سـبـبًـا للدهشـة. يتـحـدث الدراويش عن النور بصـفـتـه الحق والإشـراق. ويرتبط السـواد، وكـمـا سـبق لنا أن نوهنا، بالحكمـة، وكـذلك الأبيض الذى يوازى الفـهـم. والاهـتـداء إلى المعنى الحـقـيـقى للحكمـة والنور والخـيـر والشـر و"ظلام" الجهل هو النقطة المركزية فى نشاط الدراويش. ويعتمد الدراويش فى نهاية المطاف فى هذا الصـدد، على آية النور (السورة رقم ٢٤/٣٥) التى تقول إن أعمال الرافضين مثل الظلمـة: ظلمة على ظلمة [تقول الآية "نور على نور" فى إشارة إلى أعمال الصـالحين وبالمخالفة "ظلمة على ظلمة" لأعمال مناقضيهم. المترجم] وقد تطرّق "الغـزالى" لهذا الموضوع بتفصيل دقيق، وهو الشخصية التى تركت أثرها على جميع المدرسيين فى الغرب. ولقد خصص كتاباً لموضوع النور والظلام بعنوان "مشكاة الأنوار".

ويمتد استعمال الدراويش لموضـوع النور والظلام إلى الأدب. وتتمثل عينة مباشرة فى هذا المجال فى "الجنينة السرية" لـ "شابسطارى" التى كتبها فى سنة ١٣١٩:

> **"طريق الدراويش هو طريق الظلام فى الدنيـا والآخـرة، ومع ذلك فـذلك الوهج الذى يلوح على أفق الصـحـراء هو الذى يبـهـج قلب المسـافـر، ويشى له بأن الخِـيام أصـبـحت قـريبة المنال.. ففى يوم الظلام يلمع بصيص ضوء."**

وترجمة "جونسون باشا" (حوار جلشانى-راز. القاهرة، ١٩٠٢) سـواء أكانت نقلاً عن مـصـادر مـاسـونيـة أو بنائيـة ليـست مـجـهـولة فى الأدب الإنجليزى. فـالشـاعـر "أليكسـاندر بوب"، على سبيل المثال (Dunciad,BK.IV) ربما يكون قد اعتمد على رمزية صوفية عندما كتب:

في طوعنا أن نضفي أكثر من الكثرة على الظلمة المنظورة.

وكلما دفعنا البخل إلى كشف النصف، ونحا بنا الكرم نحو حجب النصف الآخر، كان المراد عميقًا.

ومن واقع معرفتنا بالاستعمال الدراويشي، نستطيع أن نفسِّر الرسالة الغامضة في العلامة الماسونية، وهي علامة غريبة ومتكررة، تلك التي تظهر في مباني العصور الوسيطة. وهذه العلامة تشبه رقم ٤ وإذا كان ماسونيو العصور الوسيطة المحترفون قد ارتبطوا بطرق الدراويش في الغرب مثلما فعل، بكل تأكيد، عمال البناء الشرقيون، فإننا نجد أنفسنا هنا أمام رسالة مستورة.

يرسم الرسم البياني الصوفي المعروف باسم المربع السحري للرقم ١٥ على هذا النحو:

| ٤ | ٩ | ٢ |
|---|---|---|
| ٣ | ٥ | ٧ |
| ٨ | ١ | ٦ |

وهذا الرسم يعطينا حاصلاً هو ١٥، أيا كان الاتجاه الذي نأخذه عند الجمع. ويستخدم في العمليات السرية كإطار شفري يستطيع حمل رسالة معينة. ويجري ذلك عن طريق رسم خطوط تربط بين الأرقام التي ننوي أن نؤكد عليها. والعلامة الماسونية التي نتصورها تشبه شكلاً قريباً من التالي:

وإذا ما رسمنا هذا الشكل على الإطار، فإننا نستطيع أن نقرأ قراءة كاملة أى الأرقام تنطوى عليها الرسالة. والخط المرسوم يمر بكل المربعات فيما عدا المربع الذى يحمل رقم ٨ !

| | | |
|---|---|---|
| ٤ | ٩ | ٢ |
| ٣ | ٥ | ٧ |
| ٨ | ١ | ٦ |

ويرمز رقم ٨ إلى رقم التعبير الكامل، المثمن أو الشكل الثمانى الزوايا، وهو الرقم الذى يمثِّل بين أشياء أخرى، المكعب. كما أن الشكل يغطى أيضًا ثمانية من مجمل المربعات التسعة. والمعنى المراد هنا هو "الثمانية(الاتزان) وهو الطريق الذى يقود إلى الرقم ٩" والرقم يعادل فى اللغة العربية حرف "التاء" الذى يعنى "المعرفة السرية".

ويأخذ الخط المرسوم مغزى إضافيا عندما نتحقق من أن الشكل، وهو يشبه رقم ٤ مع قضيب (أحيانًا منحن) مرتبط، ما هو إلا عبارة عن تمثيلٍ للكلمة العربية "هووو"، وهى كلمة شعائرية يرددها الدراويش، إنشادًا فى سبيل الوصول إلى حالات النشوة.

يكتسب ارتباط الماسونيين بالسيمياء خلال هذه العلامة وحدها، احتمالاً أقوى عبر الحقيقة التى تقول إن هذا المربع السحرى عثر عليه فى الآونة الأخيرة، رهن الاستعمال فى الصين الباحثون السيميائيون، الذين ربطوا بينه وبين كل من السيمياء بشكلها الرمزى وتقاليد الديانة الطاوية. وإذا ما احتاج الأمر إلى مؤشراتٍ أخرى، فبوسع المرء أن يشير إلى أن "جابر بن حيان" راعى السيمياء الشرقية والغربية على حد سواء

استخدم نفس المربع، كما استخدمته أيضًا نفس الجمعية الصوفية التى انتسب إلى عضويتها "جابر" نفسه.

ولعل الأمر أبعد من أن يكون مجرد جمع عشوائى أو غير منظم لمأثورات تتسم بالغموض والتفكك، فالسيميائيون والماسونيون (الأحرار) و"الزهر - صليبيون" Rosicrucians و أعضاء جمعية الـ"كاربوناري" وآخرون متداخلون بكل تأكيد على وجه التقريب، نظراً للمكونات الرمزية الصوفية فى هدفهم الأصلى أو القديم: تطوير الوعى الإنسانى.

# الفصل الثالث عشر

## اللغة السرية

## (ج) حجر الفيلسوف

هناك فى أعماق البحر تصادف الدرر،

ولكنك إذا كنت تبحث عن السلامة، فتستطيع أن تجدها على الشاطئ.

الشاعر الفارسى «السعدى» فى «جنينة الزهور»

قدم "روبرت أوف تشيستر"، وهو إنجليزى درس فى إسبانيا العربية-الإسلامية Saracen "فن" السيمياء إلى الديار المسيحية فى العصور الوسيطة، وذلك فى كتاب انتهى من تأليفه فى سنة ١١٤٤ وكان هذا الكتاب عبارة عن ترجمة لكتاب باللغة العربية، وفيه قرر، كما يقول البروفيسور "هولم-يارد" Holmyard (Alchemy,London,1957,p.103) بشكل حاسم أن هذا "الفن" لم يكن معروفًا فى ذلك الوقت فى "العالم اللاتينى".

ومنذ ذلك الحين نشأ صراعٌ بين تفسيرين لهذا "الفن". هل هو مقصود حرفيا أم أن السيمياء نسق تطورى روحى وذهنى؟ وقد غاب عن كثير من الباحثين، بصورة تكاد ألا يكون منها مفر، أن هذا "الفن" جرى تناوله بطريقتين: الكيميائية والتأهيلية/التدشينية. ونتج عن ذلك أن البعض يرون أن فن السيمياء هو الذى مهد

الطريق لظهور علم الكيمياء، خلال اهتمامه الذى انحصر فى تخليق "حجر الفيلسوف"، بينما ذهب آخرون إلى أن هذا العلم انبثق من المحاولات المبكرة نحو طلاء أو توريق المعادن بماء الذهب وبيعها، على سبيل الخداع بصفتها ذهبًا أو فضة، ويعتقد آخرون أن "السيمياء" فن سامٍ يتعامل وحسب، مع الإمكانيات التى ينطوى عليها الوعى الإنسانى.

إلا أن الحقائق المجردة أقل تعقيدًا بكثير مما تبدو بالنسبة لأولئك الذين لم يربطوا بين الرمزية الصوفية وبين ما يبدو فى الغالب على أنه ليس سوى أدبٍ مشتق. وأول ما ينبغى أن نتذكره أن أولئك الأشخاص الذين يُحشدون، دون تمييز، تحت اسم "السيميائيين"، وعوملت أعمالهم فى الغالب الأعم، ككل، يشكلون فى الواقع العملى فصائل عديدة مختلفة الواحدة عن الأخرى، وينتهجون نهوجًا مختلفة أو متناظرة.

لا تُعد تعليمات الصاغة، التى ظهرت منذ وقتٍ مبكر، دليلاً على أن المتصوفين لم يستعملوا المصطلحات "السيميائية". فقد يكون شخصان، كلٌ منهما يفترض أنه توصل إلى "أكسير الحياة"، فى لحظة دجالاً وفى لحظة أخرى معلمًا صوفيا. وتشير أدلة غزيرة فى أدب العصور الوسيطة إلى صراعٍ مستمر فى سبيل التوصل إلى شكلٍ من أشكال التطور الذهنى، مغلّفٍ فى مصطلحاتٍ سيميائية.

ولقد استمر الخطأ على ما هو عليه، حتى بعد أن فحص الكيميائى الفرنسى "إم.بى.إى.برتلو" M.P.E.Berthelot فيما بين ١٨٨٨ و١٨٩٣ نطاقًا عريضًا من المدونات السيميائية. ولما كان خبيرًا متعمقًا، فلقد توصل إلى مدونات ترجع أقدمها إلى ألفىْ سنة مضت. وعلاوة على ذلك وجد كتبًا تحتوى على تعليماتٍ تعدينية لطرْق وطلاء المعادن، ودلائل للحرفيين، كانت النصوص فيها يتخللها قدرٌ كبير من الروحانية. ولقد ساد الاستنتاج قبل أن يُولد معظم قراء هذا الكتاب أن "السيمياء" ليست سوى نوعٍ من الانحراف والتدهور لعلم التعدين وعلم "الكيمياء" المبكر للغاية الذى نشط فيه اليونانيون فى مصر.

لكن تلك المواد لم تُفحص فى ضوء الفكرة التى تقول إن "السيمياء" كانت المصطلح الذى تبنته مدرسة تعليمية هدفت إلى عرض رسالتها الرمزية، وهى رسالة انبثقت خارج السياق التعدينى بشكلٍ تام.

ويبلغ أدب "السيمياء"، الذى يجمعه الدارسون بصفته ظاهرة واحدة، حداً من الضخامة، جعل البعض ينفقون أعمارهم كلها فى محاولة فهمه. فهو يشمل كافة الوثائق المزورة، بدرجة أكبر أو أصغر من المقبولية باللغات اليونانية واللاتينية والعربية وفى وقتٍ لاحق اللغات الأوروبية. وقد تفتقر هذه الكتابات أحياناً إلى الاتساق أو التماسك، وتطمس ملامحها الرمزية، وتثقلها "الليجوريات" [=الأمثولات/القصص الرمزية] ومثل تلك الكائنات الخيالية الغريبة كالتنانين التى تغيِّر ألوانها والسيوف والمعادن الملتهبة والكواكب السيارة.

يعجز الافتراض الذى يقول بأن السعى وراء تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب عملٌ نابع من سوء فهم مدونات الحرفيين عن تفسير الاستعمال الذى يتسم بالاتساق للمصطلحات من جانب السيميائيين. ولو قرأنا الكلمات العربية التى اختار المترجمون لها مقابلاً لاتينيا، فإننا نستطيع أن نحكم على ما إذا كان اللاتين يحاولون فى سبيل ذلك التحويل للمعادن أم أنهم كانوا يحاولون شيئًا آخر، من استعمالهم لتلك المصطلحات. وبعبارة أخرى نستطيع أن نميِّز بين الكيميائيين والروحانيين. وتُعد هذه بمثابة إحدى الأدوات التى تفُض مغاليق قصة السيمياء فى العصور الوسيطة.

نرى لزاماً علينا أن نبدأ من مرحلة أقدم، مع الأب الروحى للسيمياء، كما نعرفها، أقصد "جابر بن حيان" الذى يعترف به كل من السيميائيين العرب والأوروبيين بصفته راعى هذا الفن منذ القرن الثامن (م.ع.م.) وكل السيمياء المعروفة لنا منذ ذلك الحين تتضمن مبدأ العناصر الثلاثة: الملح والكبريت والزئبق. ويلزم خلط هذه العناصر الثلاثة بنسبٍ صحيحة حتى تعطينا حجر الفيلسوف/الفلاسفة أى الذهب. ولقد أكد كثير من السيميائيين، إن لم نقل كلهم، أن هذه المواد ليست هى المواد التى نعرفها اليوم باسم الملح والكبريت والزئبق. وعلاوة على ذلك فـ "جابر بن حيان" الذى يقول عنه

بروفيسور "هوليارد" أنه أدخل مبدأيِ الكبريت والزئبق اللذين "يبدو أنهما لم يكونا معروفين عند القدماء".

تحمل السيمياء، كما كانت تُمارس منذ القرن الثامن، طابع "جابر بن حيان". فمن هو "جابر بن حيان" وما الذى كان يعنيه بكبريته وزئبقه؟ كان "ابن حيان" يُلقب فى الكتب اللاتينية والعربية على حد سواء بالصوفى.[1] وكانت السيمياء تُدعى الفن الصوفى فى العصور الوسيطة.

يعترف "جابر بن حيان" فى كتبه أن الإمام "جعفر الصادق" (٧٠٠-٧٦٥) كان معلمه، ويتحدث عنه بأكثر أيات الاحترام. ويُعد "جعفر الصادق" معلمًا صوفيا عظيمًا يظهر اسمه على كل، بالتقريب، "سلاسل التحويلات" فى المأثورات الصوفية، التى يسمِّيها معظم الحجج من أمثال "الرومى" و"الغزالى" هى نفسها بالسيمياء. بل إن "الغزالى" أطلق على واحدٍ من أهم كتبه اسم "سيمياء السعادة". ويقول "ابن عربى" إن "الأسماء العظيمة" تُلقب بـ الذهب والفضة.

ما هو "الحجر الصوفى" أو "حجر الفيلسوف/الفلاسفة"، كما يسمونه، ذلك الحجر الذى يمكن أن يحوِّل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة؟ كل ما يتعيَّن علينا عمله هنا هو إعادة ترجمة كلماتٍ معينة إلى اللغة العربية، ونتطلع إلى استعمالاتها الفنية بين الصوفيين ولسوف نكتشف ما الذى كان "ابن حيان" يتحدَّث عنه.

يرى الصوفيون أن الهدف الذى تسعى إليه البشرية يتمثَّل فى ضمان استمرار قطاعٍ أساسى من الإنسانية على قيد البقاء. وفصل الإنسان عن جوهره هو السبب الكامن وراء عدم اتساقه مع نفسه وعجزه عن التحقق الذاتى. ومسعاه لم يكن يزيد بالتالى عن تنقية نفايات المعادن وتخليق الذهب. والوسيلة إلى تحقيق ذلك موجودة وحسب، داخل الإنسان: حجر الفيلسوف/الفلاسفة. والعبارة العربية ترتبط، كما هو واضح، بصورة أو أخرى، بما "هو مخفى ومحظور" ومن هنا تبنى الصوفيون فى استعمالاتهم رمز الحجر وفقًا للقاعدة الشائعة بشأن التجانس الصوتى أو السجع.

كما يسمى هذه الحجر المخفى، الذى يتمتع بقوة هائلة، أيضًا "أزوت" Azoth فى الغرب. ولقد تتبع المستشرقون هذه الكلمة حتى وصلوا فى بحثهم عن أصولها إلى إحدى كلمتين فى اللغة العربية: إما كلمة "الذات" التى تعنى الجوهر والحقيقة الجوانية، أو إلى كلمة "زئبق". فالحجر، بالنسبة للصوفيين هو "ذات" أى ذلك الجوهر الذى يبلغ من القوة حد تحويل كل ما يتصل به عن طبيعته التى فُطر عليها. فجوهر الإنسان، هو الذى يشترك به مع ما يسميه الناس، الإلهى أو المقدس. وقل هو "الإشراق" أو "التنوير" الذى يقدر على رفع الإنسانية إلى مرحلة أعلى.

ويوسعنا المضى إلى أبعد من ذلك. فالعناصر الثلاثة مضت نحو تخليق "الذات"، بعد إخضاعها للعمل، وهذه العناصر هى "الكبريت" الذى يرمز للعظمة و"الملح" الذى يرمز للخير والعلم و"الزئبق" الذى يشترك فى الجذر مع الفعل "زبق" بمعنى "فض مغلقًا أو كسر"(٢).

ما لم نقف على استعمال الكلمات وكذلك على ما تكافئه، فإننا لن نستطيع فض مغاليق السيمياء. و"ابن عربى" نفسه يكشف عن معنيين عندما يقول إن الكبريت يرمز للمقدس والزئبق يرمز للطبيعة. والتفاعل بينهما بنسبٍ ملائمة ينتج "الأزوت" أو "الجوهر النبيل". ولو أن الترجمة إلى اللاتينية تفقد التجانس الصوتى الوارد فى الأعمال الصوفية، ولكن تفسيرها يستمر(لمصلحة غير العرب) فى الكتب المكتوبة باللغة الفارسية مثل كتاب "الغزالى" المعنون "سيمياء السعادة".

يرى كثيون أيضا أن نقل مأثورات "السيمياء" كان فى أيدى المعلمين القدماء، وبعضهم مذكورٌ بالاسم. وهؤلاء يضمون "هرمز" الذى يقول الكتاب الشرقيون والغربيون على حد سواء أنه كان معروفًا عند العرب باسم "إدريس". ويقبل المؤلفون وأمثالهم الغربيون النقل من "هرمز" إلى ذلك الحد الذى يسمّون عنده "السيمياء" فى غالب الأحيان: "فن هرمز"، وسار هذا "العلم" على ذلك النحو منذ قبلوا أنه منقولٌ عن أصل عربى.

ويروى المؤرخ العربى-الإسبانى "سعيد الطليطلى" of Toledo (المتوفى ١٠٦٩) هذه التقاليد عن "تحوتى" أو "هرمز":

> **يؤكد الحكماء أن جميع العلوم السابقة على الطوفان نشأت مع "هرمز" الأول الذى عاش فى صعيد مصر. ويطلق عليه الموسويون [=اليهود] "أخنوخ" والمحمديون (=المسلمون) "إدريس". وكان "هرمز" هو أول من تحدث عن عنصر العالم الفوقى وحركة الكواكب. وقد بنى معابد لعبادة الإله سبحانه وتعالى... وقد تخصص فى الطب والشعر... وقد حذر من وقوع كارثة النار والماء قبل الطوفان... وبعد الفيضان أصبح العلماء يشتغلون بالعلوم، بما فيها السيمياء والسحر تحت إشراف "هرمز" الثانى الذى حاز صيتًا أعرض[٢] ، فى "منف" العاصمة المصرية القديمة التى عرفها اليونانيون القدماء باسم "ممفيس".**

لا يُعد "هرمز ثلاثىّ- العظمة"، الذى قد يمثّل على سبيل الإمكان، ثلاث شخصيات مختلفة، أول مؤسس مشهور للسيمياء.حقا يظهر اسمه بين المعلمين القدماء لما أصبح الآن يسمَّى بالطريقة الصوفية، وبعبارة أخرى، يشترك كل من الصوفيين والسيميائيين فى القول بأن "هرمز" هو أول من أنشأ فنهم. وعلى هذا فـ"جعفر الصادق" و"جابر بن حيان" و"هرمز" المشهور بصوفيته، كلهم يحظون بالتبجيل فى الشرق والغرب على حد سواء بأنهم المعلِّمون الذين أسسوا هذه الصنعة.

ولا تعتبر وسائل التركيز والتقطير والتعتيق والمزج، التى تحمل أسماء كيميائية، سوى تنظيم للذهن والبدن حتى يُنتج تأثيراً إنسانيا وليس كيمائيا. ولو أن وجود مقلِّدين ينشطون فى عمليات الكيمياء المادية أمرٌ لا جدال من أى نوع فيه. ولكن على نفس الدرجة من الصحة أن نقول بوجود أناس، حتى وقتٍ قريبٍ نسبيا، (لا يزالون باقين فى بعض المناطق) يؤمنون بأن للأمور الروحية متوازياتٍ مادية.

من هو "جعفر الصادق" معلم "جابر بن حيان"؟ لم يكن سوى الإمام السادس، سليل النبى "محمد" (ﷺ) عن طريق ابنته "فاطمة"، التى يعتقد كثيرون أنها تنتمى

إلى السلالة المباشرة التي نقلت التعاليم الجوانية للإسلام، كما استودعها قلوبهم النبي "محمد" نفسه، وهي التعاليم المسماة بالصوفية.

كان "جابر بن حيان" لمدة طويلة، صديقًا حميمًا للبرامكة، الذين كانوا وزراء الخليفة العباسي "هارون الرشيد". وكان هؤلاء البرامكة ينحدرون من كهان الأضرحة البوذية في أفغانستان، ويسود الاعتقاد أنهم حازوا في متناول أيديهم التعاليم القديمة التي انتقلت إليهم من تلك المناطق. وكان "هارون الرشيد" مصاحبًا مستديمًا الصوفيين، وهناك حالات لم يخطئها التسجيل قام فيها بالصعود في مواكب يحفها الإجلال إلى المعلمين الصوفيين.

والافتراض الذي يذهب إلى أن المأثورات السيميائية جاءت من مصر بشكل مباشر عبر كتابات "تحوتي"، أو أي شيء من هذا النوع، ليس ضروريا لهذه الرسالة التي بين يدي القارئ. ونو أن التقاليد الصوفية تقول إن المدونات القديمة نُقلت عبر "ذي النون" المصري، ملك أو سيد الأسماك، الذي يُعد أحد أعلى المعلمين صيتًا بين الصوفيين الكلاسيكيين.

ومن يكون "هرمز"؟ أو كيف كان يفكر بصفة عامة؟ كان الإله الذي يحمل أرواح المتوفين إلى العالم السفلي، ويحمل الرسائل من الآلهة، أي أنه كان همزة الوصل بين السماوي والأرضي. وكان يتحرك، مثل مكافئه، أي الزئبق، بسرعة رهيبة، نافيًا الزمن والمكان، بنفس الطريقة التي تعمل بها التجربة الجوانية. ولقد كان "هرمز" بطلاً رياضيا، وكان شخصًا راقيًا، ويُعد من هنا شبيهًا بـ "الإنسان المتكامل" أي الصوفي، في مظهره البراني. ففي تماثيله الأقدم كان المثَّال يصوره كرجل ناضج، رجل موغل في السن والحكمة، ويتصوره الجميع كنتاج حقيقي للنمو السليم. فلقد اخترع القيثارة، وكان في وسعه أن يغيِّر حالات المستمعين، مثلما يفعل الصوفيون، عن طريق الموسيقى. وكان في طوعه أن يرسل عملاقًا إلى مملكة النوم متى عزف على عوده، وهو العمل الذي يؤخذ كمؤشر على طابع التجلي لـ "هرمز" كصوفي من نوع خاص. ولعل الصلة بين هذا النشاط التنويمي- المغناطيسي وكل من الباطنية والطب واضح بلا مزيد عليه.

وقد اختص "هرمز" بالمأثورات القديمة وحفظها ونقلها. وكان لـ "هرمز" قرينة هي: "سيشتا" Sesheta التي ترتبط ببناء المعابد والحفاظ على الكتب التي تضم حكمة القدماء. وبصفته نموذجًا لكيانٍ إنساني طموح للصوفيين وأيضًا للحق الصوفي" (سيمورغ=Simurgh)، مثّله المثّالون بطائر. وأحيانًا كان يظهر على شكل بشرى برأس طائر "أبو منجل"، حيث تشير الرأس إلى الطموح أو إدراك المراد في الذهن، الذي يقع في الرأس.

جاء خلق العالم من الكلمة التي نطقها "تحوتي" بصفاته الثماني (أربعة تمثل أربعة آلهة ذكور، وأربعة تمثل أربع آلهة إناث). والصفة الرباعية–الجوانب للتعاليم الصوفية يرمز إليها الرسم البياني الثمانيُّ الأوجه لكلمة "هوو" ذلك الصوت الذي يصدر عن الصوفيين.

أيا كانت الأرباب أو الأساطير الأخرى التي اختلطت بتجليات "هرمز" و"الزئبق" و"تحوتي"، فإن العناصر الرئيسية للتوسط بين الإنسان والعالم المقدس، من حكمة وموسيقى وحروف [=لغة] وطب تظل كما هي.

في الشكل الثلاثي: المصري–اليوناني–الروماني، جرت مساواة الشبيه بالشبيه. فارتباطه بصورة الحكمة التي انتقلت إلى الإنسان من مصادر إلهية استمر قائمًا. وهي صورة أكثر شمولاً بما لا يُقاس، دون شك، من الطابع السيميائي الذي أضفيت في وقتٍ لاحق عليها.

ملكت الحيرة على الناس أفئدتهم لقرون طويلة بسبب التعاليم الشهيرة لـ"هرمز مثلث–العظمة"، تلك التعاليم التي وُجدت منقوشة على لوح من الزمرد، وهي التعاليم التي تبادلها العرب بصفتها المبدأ الجواني الأول للعمل العظيم [=الخلق]. وكان هذا بمثابة الحجة العليا للسيميائيين وهي ما قد نترجمها على هذا النحو:

**"الحق، اليقين، المنزه عن الباطل. العلوى يشبه السفلى. معجزة الوحدة ضرورة لا غنى عنها. كل الأشياء عبارة عن صيغة**

أو أخرى من مقصود الوحدة، وكل الأشياء انبثقت من الوحدة، عن طريق التكييف. أبواها هما الشمس والقمر. ولقد وُلدت من الريح وأرضعتها الأرض. كل أعجوبة ترجع إليها، وقدرتها كلية غير منقوصة. ارمها على الأرض وسوف تنفصل الأرض عن النار. اللاملموس ينفصل عن الملموس، وخلال الحكمة ترتفع شيئًا فشيئًا عن الأرض إلى السماء. ثم تنزل إلى الأرض، كي تضفر قوة العلوى مع السفلى. وبذلك تفوز بتنوير الدنيا وتختفى الظلمة. هذه قوة كل القوى: تتغلب برقتها على كل ما هو رقيق وتنفذ من المواد الصلبة. وهذا هو معنى خلق العالم. وفى المستقبل سوف ينهض تطور رائع إثر تطور أروع، وهذا هو الطريق.

أنا "هرمز" ثلاثىُّ-الحكمة، ولقد حزت هذا الاسم لأننى العناصر الثلاثة التى تشكِّل الحكمة كلها. وبذلك ينتهى إلهام عمل الشمس."

هذا هو نفس القول الصوفى المأثور(مقدمة إلى"استبصار جعفر الصادق" Per- ception of Jafar Saqiq ):

"الإنسان هو الكون الأصغر والخلق هو الكون الأكبر=الوحدة. الكل جاء من الواحد. وعن طريق الاتصال بقوة التأمل يمكننا بلوغ كل ما نريد. ويتعيَّن فصل هذا الجوهر عن البدن أولاً، ثم نضفره مع البدن مرة أخرى. وهذا هو العمل. ابدأ بنفسك، وانته بالكل. قبل الإنسان وما بعد الإنسان، هو التحول."

إذا قام دليل على وجود ما يمكن أن يُسمى بمدونات تعدينية، تشبه السيمياء، دون تجريبٍ كيميائى، وأن هناك أيضًا سيمياء روحية دون تجريبٍ كيميائى، فإن هناك تظل نقطة أغفلها المعلقون. ولقد أجرى "جابر بن حيان" (وأتباعه وبعضهم على الأقل كانوا

صوفيين) فى حقيقة الأمر تجارب كيميائية. وتوصلوا إلى اكتشافات تحظى بالاعتراف بأنها تُعد بمثابة الأساس الذى قامت عليه الكيمياء الحديثة. وبالنسبة إلى الذهن الحديث، هذا يعنى أن محاولاتهم في سبيل التوصل إلى "حجر الفيلسوف/الفلاسفة"، انطوت على تحويل المعادن. ترى هل كان فى طوعهم أن يقضوا كل تلك السنوات فى التجريب ويتحمّلوا بصبر وأناة كل النكسات التى يصادفها السيميائيون فى عملهم دون أن يكونوا مقتنعين بوجود إمكانية على المستوى النظرى للنجاح؟ هل كان فى وسعهم أن يقوموا بمثل هذه التجارب الجادة، لمجرد كونهم أعضاء غافلين فى مجتمعاتٍ تستنكر أىَّ نشاطٍ دينى فردى، وهو الأمر الذى يخلق واجهة تصل فى شمولها إلى هذا الحد: كانوا مضطرين فى حقيقة الأمر إلى محاولة تحويل المعادن؟

ينطوى الفكر المعاصر على خطأين يحولان دون الحقائق الصحيحة وبين فهم الناس. الخطأ الأول يتمثّل فى أن الناس يميلون إلى الحكم على السابقين الذين طواهم الماضى بأنفسهم. والثانى فى الصعوبة المعتادة التى تواجه المنظِّر البرانى الذى لم يمر عبر باب إحدى المدارس الصوفية. فالصوفيون يحوزون تقاليد ظلت تلازمهم لقرون عديدة. وهذا ما يمكننا تلخيصه فى هذا المصطلح "المهمة". وهذا المصطلح قد لا يبدو اليوم علميا بالمقاييس العصرية، إلا أن تطبيقه امتد إلى نطاق عريض. وبموجبه يتكفل "السالك" [=الطالب] بمشروع لاستكماله. وقد يكون هذا المشروع مسألة سيميائية وقد يكون قد بذل جهداً فى سبيل التوصل إلى خاتمة لمشروع قد يكون بعيداً عن بلوغ المراد. فمن أجل ارتقائه الذاتى، يتعيَّن أن ينهض بتلك "المهمة" بإيمانٍ كامل. وخلال عملية التخطيط وبذل هذا الجهد، ينال هذا "السالك" [=الطالب] الارتقاء الروحى. وقد تكون هذه المهمة السيميائية أو سواها غير ممكنة، ولكنها تُعد بمثابة إطار يستطيع خلاله، وضع مثابرته وجلده، وارتقائه الذهنى والأخلاقى موضع التنفيذ. إلى هذا الحد تظل هذه المهمة ثانوية، ولكن إلى الحد الذى تكون فيه هذه المهمة دائمةً بالنسبة له وبالنسبة لحياته، قد لا تكون ثانوية على الإطلاق، نظرًا لأنها تُصبح عندئذٍ ملجأه الدائم وإطاره المرجعى. فهى أشبه بتلك الروح التى تُؤدَّى خلالها مثل تلك المهام التنافسية كالرياضات أو تسلُّق الجبال، أو حتى الثقافة المادية، فى مجتمعاتٍ أخرى. حقا الجبل

والنمو العضلى نقطتان ثابتتان، لكنهما ليستا العنصر الذى يجرى تغييره ببذل مجهود ما فى واقع الأمر. فهما الوسيلة وليستا الغاية. وقد يبدو المفهوم كله غريباً، ولكنه يعتمد فى نهاية المطاف على منطقه الخاص، أى أنه ليس إطاراً حتى يمكن تغييره خلال بذل مجهود ما، ولكنه الإنسان ذاته. وما يهم فى هذا الصدد، هو ارتقاء الإنسان، وليس أىَّ شىء آخر.

ومتى استوعبنا المفهوم الصوفى للتطور المنشود للإنسانية حق الاستيعاب، فإن العناصر الأخرى تجد مكانها الصحيح فى الإطار. وبنفس الروح، على ما يبدو، يُدرِّسون اللغة اللاتينية فى بعض المدارس لتطوير جانب من الذهن. وقد يقول مراقب برانى أو واقعى أن دراسة اللاتينية، هى من أقل الدراسات نفعاً. ولكن الأمر يعتمد هنا على تعريفه لكلمة "نفع". وقد سمعت فى الآونة الأخيرة شخصاً ما يشير إلى أحد المدخنين بقوله: "إنه ماكينة لاستهلاك التبغ". وهكذا كان هو، ولكن من وجهة نظر واحدة، تماماً مثلما يرى شخص ما فى "السيارة أداة لحرق البنزين". ففى هذه العبارة تُجوهلت الوظائف الأخرى، ومع ذلك فهى تظل صحيحة فى سياق ضيِّق.

هناك قصة رمزية عن السيمياء، تبدو على جانب كبير من الأهمية، نظراً لارتباطها بالفكر الغربى:

كان لأحد الآباء عدد كبير من الأبناء الكسالى. وعندما حانت ساعته الأخيرة أخبرهم بأن الحقل [=الغيط] الذى تركه لهم يحتوى على كنز مخبوء من الذهب. لكنهم عندما "عزقوا" الحقل لم يجدوا شيئاً. فما كان منهم إلا أن زرعوه قمحاً، فأعطى الحقل محصولاً وفيراً فى هذه السنة. واستمروا يصنعون ما صنعوه لسنوات طويلة. حقا لم يعثروا على كنز. ولكنهم أصبحوا، بصورة غير مباشرة، أغنياء من جانب ونشطاء متعودين على العمل البنّاء من جانب آخر. وفى نهاية المطاف أصبحوا فلاحين محمودى الصيت ونسوا الحفر سعياً وراء كنوز الذهب.

وهكذا فإن البحث عن الذهب خلال وسائل كيميائية، ينتج مكاسب تختلف عن تلك التى يدور فى الظاهر عنها البحث. كانت هذه القصة معروفة، بكل تأكيد فى الغرب، فلقد ذكرها كل من "بيكون" Bacon و "بوويرهاف" Boerhaave الكيميائى الذى عاش فى

القرن السابع عشر، وهو الرجل الذى أكد على ضرورة العمل التجريبى بدلاً من الهدف المنشود. وفى كتابه "عن النمو العلمى De Augumentis Scientiarum يقول "بيكون":

**"السيمياء أشبه بالرجل الذى أبلغ أبناءه أنه دفن فى حقل العنب كنزًا من الذهب، وعندما حفروا لم يجدوا أى كنوز، ولكن الحفر قلّب التربة وعرّض الجذور للشمس، وهو الأمر الذى جعل الحقل يعطى محصولاً وفيرًا".**

ويعطينا كتاب "مرآة الكيمياء" Speculum Alchemiae الذى يرجع إلى القرن الثالث عشر، والمنسوب إلى "بيكون" لمحة عن نظرية التطور فى السيمياء:

**"أرى لزامًا علىّ أن أقول لكم إن الطبيعة تميل دائمًا وتجاهد فى سبيل التوصل إلى الكمال الذى ينطوى عليه الذهب، ولكن كثيرًا من الأحداث العارضة تتدخل، الأمر الذى يؤدى إلى تغيير المعادن".**

ويقول كثير من المعلقين الصوفيين على قصائد "جلال الدين الرومى" المشحونة بمبدأ التطور: **"لقد ظهر الإنسان أول ما ظهر فى المجال المعدنى": يتعيّن تنقية المعدن الإنسانى وتمديد أبعاده".**

تكشف وظيفة "حجر الفيلسوف/الفلاسفة" بصفته دواءً عاما أى لكل الأمراض ومصدرًا لإطالة العمر، مظهرًا آخر من السيمياء الروحية التى تتناظر تمامًا مع التدابير الصوفية. وتتلخص الحقيقة الأكثر أهمية هنا فى أن ذلك الحجر أو ذلك "الأكسير" فى التقاليد الصوفية، ليس سوى حالة ذهنية، يركزها الطبيب داخله قبل نقلها إلى المريض عن طريق ذهنه أيضًا. وإذا ما قرنت بعض الحواديت الغربية حول شفاء المرضى باستخدام ذلك الحجر، تحت ظل هذا الافتراض، فلسوف يكون فى وسعنا أن نعرف ماذا يكون ذلك الحجر. وبعد تركيز الذهن ونقله بطريقة معينة (الملح، والزنبق، والكبريت مجتمعين) نجد أن النتيجة هى ذلك الحجر أى قوة معينة. وهذا الحجر يجرى تسليطه على المريض الذى يأخذ عندئذٍ فى التماثل للشفاء.

وبذلك يكون هذا الحجر السرى(بالنظر إلى أنه مخبأ داخل الذهن) هو المصدر وهو الجوهر ذاته.

ولقد كشف البحث التاريخى فى الآونة الأخيرة عن الحقيقة التى تقول إن "السيمياء"، كانت رهن الاستعمال، بأفكارها المشابهة ورمزيتها، فى الصين منذ ما يصل إلى القرن الخامس ق.ع.م. ويرى الدارسون الصينيون واليابانيون والغربيون أن تطور السيمياء فى الصين كان روحيا فى الأصل، ولم تأخذ مظهرها التعدينى إلا فى أوقات لاحقة. وقد يكون من الممكن أن يكون التعدينيون قد تبنوا الموضوع نقلاً عن الكهنة الطاويين [الطاوية هى إحدى الديانات التى تتسم بطابع فلسفى وظلت تشكل، مع الكونفوشية، الحياة الروحية فى الصين لأكثر من ألفى سنة. المترجم] وليس العكس، كما قد يميل الافتراض المباشر. وكثير من - إن لم نقل كل - أفكار السيمياء، بصفتها عملية روحية، حاضرة فى تعاليم الحكيم الصينى "لاو- تسو" Lao Tzu، مؤسس الديانة الطاوية، الذى ولد على وجه الترجيح فى سنة ٦٠٤ ق.ع.م.

كما نجد أيضًا نظرية "الإكسير" بصفته مستحضراً أو وسيلة تمنح الخلود، عند الفلاسفة الصينيين الذين يتصلون بفن السيمياء، وكذلك فى كتاب الهندوس المعروف باسم "أثارفا فيدا"، الذى يرجع تاريخه إلى أكثر من ألف سنة ق.ع.م. وقد أشار البروفيسور "ريد" Read إلى أن الفلاسفة الصينيين يرون على وجه الخصوص أن هناك ثلاثة أنواع من السيمياء: النوع الذى يطيل العمر عن طريق الذهب المذاب أو السائل، والثانى ينتج عنصراً مكونًا من الفسفور الأحمر فى سبيل تصنيع الذهب، والثالث يحوِّل المعادن الأخرى إلى ذهب.(٤)

ويعرض د.أو.إس.جونسون فى كتابه "دراسة فى السيمياء الصينية" A Study of Chinese Alchemy الذى استكمله فى جامعة كاليفورنيا، فقرة جديرة بالاهتمام، اقتبسها من مصادر صينية حول قدم هذا الفن ومعادلته بالبحث عن الخلود خلال الجهود الإنسانية فى سبيل الارتقاء.

ويعطينا السيميائى الصينى "لوى- تسو" (استشهد به "وليم إيه.بى.مارتن فى كتابه The Lore of Cathay,1901,p.59)، ما ظن بعض الكتاب أنه محيِّر بشكلٍ متعمد أى "عملية كيميائية لتحويل المعادن". ولكن فى ضوء ما سبق لنا أن قلناه، يمكن قراءة تلك الفقرة مباشرة بصفتها إشارة إلى الارتقاء الممكن بجوهر الإنسان. وبذلك لا تكون الفقرة محيِّرة، إلا إذا حاول المرء أن يجد فيها تعليماتٍ تخص المعامل: "يتعيَّن علىَّ أن أزرع بمثابرة كاملة حقلى بنفسى، فهناك فى داخله بذرة روحية قد تعيش ألف سنة. وزهرتها صفراء بلون الذهب. ولكن برعمها ليس كبيرًا، إلا أن تقاويها مدوَّرة وتشبه جوهرة غاية فى النقاء. ويعتمد نموها على تربة القصر المركزى، وسُقياها يتعين أن يأتى مُن نافورة عالية. وبعد عشر سنوات من الزرع، قد ينتقل جذرها وفرعها إلى سماء الجن الأعلى."

وإذا ما ترجمنا هذه الفقرة إلى لغة صوفية، جاز لنا أن نقرأها على هذا النحو:

> **"يتعيَّن على الإنسان أن يرتقى بمجهوده الذاتى، فى اتجاه نمو مغروسٍ فى طبيعة متطوِّرة، لمنح وعيه التوازن. فالإنسان يملك داخله جوهرًا، دقيقًا منذ البدء، ولكنه مشعٌ ونفيس. والتطور يعتمد على الإنسان، إلا أن ذلك يقتضى منه أن يبدأ مع معلِّم. وعندما يجد الذهن من يزرعه بعناية ولياقة، فإنه يرتقى إلى منزلة سامية."**

قد يبدو ما سلف ذكره، فى نظر المهتمين بأشياء من نوع التأريخ، مؤشرًا على أن حكمة الصوفيين، وكما يقولون هم أنفسهم، لازمنية، بمعنى أنها صالحة لكل زمان، بل توغل فى الزمن إلى أقدم العصور القديمة. ففى ترانيم الآريين التى ترجع إلى حوالى ٢٠٠٠ق.ع.م نجد ما يشير إلى وجود صيغٍ لمذاهب يحق لنا أن نرى فيها مسحة صوفية بمعنى قيامها بشعائر معينة للسمو والارتقاء. وهناك أيضًا ذكر لتخليق المعادن.

ولعل إدراك السيميائيين فى الغرب أنهم يجدُّون فى سبيل بلوغ هدفٍ داخلى واضح فى تحذيراتهم وتصويراتهم الغامضة التى وردت فى أعمالهم. على أن الرمزية السيميائية ليست عصية على القراءة بحالٍ من الأحوال طالما وضع المرء فى ذهنه

طبيعتها الرمزية. وفى القرن السابع عشر، أى بعد ألف سنة من العصر الذى عاش فيه مُلهم السيمياء الأول"جابر بن حيان" (ولد سنة ٧٢١بالتقريب) كان السيميائيون الأوروبيون يحتفظون بقوائم للمعلِّمين المتتابعين، إحياء لذكرى "السلالة الروحية" الصوفية. وتتمثل إحدى أهم الأشياء الشيِّقة حول هذه الحقيقة فى أن هذه السلاسل المتتابعة تشير إلى أناسٍ يرتبطون مع بعضهم البعض الآخر فى إطار التقاليد الصوفية العربية-الإسلامية Saracen، وبخلاف ذلك لا يملكون أى جامع آخر يجمعهم. وفى السجلات نجد أسماء "محمد" و"جابر" و"هرمز" و"دانتى" و"روجر بيكون".

وقد كشف البحث فى الآونة الأخيرة عن أن المواد الصوفية كانت تقف كمصادر وراء أعمال "دانتى" الإشراقية، مثل "الكوميديا الإلهية". ولا بد من أن اتصالاته الصوفية، مع ذلك، كانت معروفة للسيميائين طوال الوقت. فـ "رايموند لالى" Raymond Lully الباطنى "المايوركى" [نسبة إلى جزيرة "مايوركا" الإسبانية فى غرب البحر المتوسط. المترجم] يشيرالباحثون إليه المرة تلو المرة، بصفته سيميائيا متضلعًا. ومع ذلك فمن واقع أعماله نعرف أن تمارينه كانت مستعارة فى الواقع من الصوفيين، وهى التمارين التى يُطلق عليها تسميات صوفية.

يستحضر الصوفيون المتنورون من العرب واليهود [=العبرانيين] ذلك التتابع على هذا النحو: "هرمز" يمثل الحكمة الأقدم، التى انحدرت من أصلٍ سماوى، و"محمد" (وعدد من العترة النبوية والصحابة) و"جابر بن حيان" أو أحد مساعديه ومن هنا حتى الطرق الحديثة. ويتتبع السيميائيون اللاتينيون الغربيون مدوناتهم وحكمتهم من "هرمز" إلى "ابن حيان" ومن هنا عبر الإشراقيين. ولقد كان "روجر بيكون" واحدًا منهم، كما كان "لالى" أيضًا، بالإضافة إلى العديد من المحترفين practitioners الغربيين.

ونقابل فى المذهب السيميائى، المرة تلو المرة، ذلك المفهوم الصوفى حول الفوز بالوحدة من التنوع، ونزاهة الذهن ثم الوعى الجوانى، خلال هيئة المعلم الذى سيعطى المفتاح[٥]، خلال الوضع السليم للكلمات التى تحمل تجانسًا مع "الملح" و"الكبريت" و"الزئبق"، كى نصل إلى "النور"، حسبما يقول الإشراقيون.

ولن يحول دون تعرضها للهجوم من جانب الكنيسة، على أساس أنها مشروع خاص لترقى صاحبه، سوى إخفائها فى تعبيرات كيميائية والأولى سيميائية. وإليكم مثال نموذجى، يتمثَّل فى الشرح الذى زُوِّد به الرسم البيانى الذى يمثل "العمل" فى كتاب "جنينة الكيمياء" Viridarium Chymicum، وهو عبارة عن مجموعة ضخمة من الدراسات نُشرت فى سنة ١٦٢٤:

العمل الكلى فى الفلسفة. تلك الأجزاء التى ضمتها فى وقتٍ سابق أشكالٌ عديدة، تراها الآن فى شكلٍ واحد. وفى البدء كان المعلم(حرفيا "الكبير") الذى أحضر المفتاح. الكبريت مع الملح والزئبق سوف يوفرون الثروة.

وأن يكون هذا المنطوق الخفى المغزى رمزيا، وأن يتعيَّن تطبيقه على التعاليم السرية الخاصة بالارتقاء الذاتى والسمو بالنفس عن طريق السيمياء، أمران تأكدا إلى ذلك الحد الذى يتجرأ عنده المؤلف فى الجملة الأخيرة، أن يقول محذِّرًا فى الواقع ضد السيمياء المادية:

> **"إذا لم تر شيئًا هنا، فلن تستطيع أن تمضى فى مسعاك شوطًا أبعد. ولسوف تغدو مكفوف البصر، حتى ولو كنت تقف فى قلب النور."**

وما هو أكثر من شيِّق هنا يتلخص فى أن السيمياء لم تكن، فى نظر الغرب، وكذلك الشرق، عقيمة أو مجرد تقاليد مكرورة تعتمد على المدونات القديمة، ليس إلاَّ. فلقد كانت تتجدد خلال تعاليم الأشخاص الذين يتصلون بالدراسة الصوفية. وليس أدل على ذلك من التعاقب المستمر للأسماء التى تظهر، ونستطيع أن نقتفى أثر أصحابها حتى إقامتهم لاتصالاتٍ مع الصوفيين والمدارس الصوفية، أو أولئك الذين استخدموا مصطلحاتٍ صوفية. فـ"روجر بيكون" على سبيل المثال، لم يقرأ وحسب، الأعمال المنسوبة إلى "ابن حيان"، بل توجه إلى إسبانيا، حيث عثر على المصدر، كما يتضح لنا من استشهاداته من تعاليم الصوفيين التى صاغها استشراقيو القرن الثانى عشر منهم. أما "لالى" فلم يدرس الصوفية خلال الممارسة وحسب أو اكتفى باستعمال تمارين معينة فقط، بل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين، حتى جرى اسمه على ألسنة

السيميائيين اللاحقين باستمرار. ولقد واصل "باراسيلسوس" Paracelsus نفس النهج وحذا حذوه كثيرون.

وقد قدّم "باراسيلسوس" الذى قام بجولة فى الشرق وتلقى تدريبه الصوفى فى تركيا، العديد من المصطلحات إلى الفكر الغربى. فالمصطلح الذى صكه وهو "أزوت" Azoth مماثل للمصطلح الصوفى "الذات" الذى ينطقه الفرس وبالتالى فى معظم الشعر الصوفى على هذا النحو: "الزوت" az-zaut . و الـ Paragranum، ليس سوى إضفاء للطابع اللاتينى على علم الطبيعة الجوانية للأشياء.

ومن جراء الإصلاح، وجد "باراسيلسوس" نفسه مضطراً إلى التزام جانب الحرص عند التعبير عن نفسه، طالما كان يطرح نسقًا سيكلوجيا مختلفًا عن النسقين اللذين تطرحهما كل من الكاثوليكية والبروتستانتينية. ولقد قال ذات مرة: " اقرأ بقلبك حتى تصل إليك فى نقطة ما فى المستقبل، الديانة الصحيحة." كما استخدم "الخمر"، هو الآخر كنظير للصوفية، عند الإشارة إلى المعرفة الجوانية. وكنتيجة لذلك لصقت فيه تهمة السكْر. وهذه الفقرة التى نُسبت إليه لا يمكن قبولها إلا من وجهة نظرٍ صوفية:

> **"دعونا نعطى ظهورنا لكل الشعائر والطقوس والرقاوى [=الرقى] والمقدسات إلخ وكل الأوهام المشابهة ونضع فؤادنا وإرادتنا وثقتنا فى الصخرة الصماء دون سواها...إذا تخلينا عن الأنانية فلسوف ينفتح الباب أمامنا، وتنكشف عن أبصارنا حجب الغموض." "الفلسفة الخفية"** (Philosophia Occulta)

بل بلغ به الأمر حد الاستشهاد بالتعاليم الصوفية:

"لن يُنال الخلاص بالصوم، ولا بارتداء زى معيَّن، ولا بجلد البدن [كما هو الأمر عند العديد من فرق الشيعة. المترجم] فهذه ليست سوى خرافاتٍ ومداهنات. لقد خلق "الذات العلية" كل شىء طاهراً ومقدساً، ولا يحتاج الإنسان إلى تدشينه أو تأهيله.." (المرجع السابق).

ومع ذلك استمر كثير من المنجمين يحاولون اتباع الأفكار السيميائية والكاباليةCabalistic [التآمرية السرية. المترجم] المنسوبة إلى "باراسيلسوس".

يُعد "هنرى كورنيليوس أجريبا" Henry Cornelius Agrippa (ولد سنة ١٤٨٦) نموذجًا آخر لما يسميه الصوفيون "الرواد" أو "الكشافون"، فيقول البعض إنه كان سيميائيا ومشتغلاً بالسحر، وحتى إلى يومنا هذا لا يزال هناك من يحاول التوصل إلى الحقيقة عن طريق النسق السحرى المنسوب إليه. وقد كتب عن منهج "رايموند لالى" وحاضر عن "هرمز" وكان يعرف دون شك التأويل الصوفى للسيمياء.

يُحسن الذين يتبعونه والذين يذمونه معًا صنعًا لو أعادوا فحص كلماته فى ضوء صوفى. ولقد كتب عن السيمياء يقول: "**تلك فلسفة صادقة وغامضة حول عجائب الطبيعة. والمفتاح هنا هو الفهم، فكلما رفعنا معرفتنا إلى أعلى، كانت مداركنا أكثر سموا فى الفضيلة وكنا أقدر على القيام بأعظم الأعباء بسهولة أكبر.**" وحجر السيميائيين الذين يتبعون هذا "الفن" حرْفيا ليس سوى باطل وموهوم، طالما كانوا يمارسون ذلك الفن بصورة حرْفية، ونظرًا لأنها "روح جوانية داخل أعماقنا، تستطيع أن تؤدى أداءً حسنًا أى شىء يستطيع أداءه الرياضيون البارعون والسحرة الماهرون، والسيميائيون البديعون والعرافون الفاتنون."

ولما كان هذا هو ما يستطيع أى صوفى أن يذهب إليه، وخصوصًا المحاط بأناس يريدون أن يقتنعوا بما هو وراء الطبيعة بشكل فج، ولما كانت الديانة "الأرثوذكسية" [=الأصولية] تملك مصلحة مقررة فى الحفاظ على النزعة الما-وراء-طبيعية من النوع الذى يرفضه العقل، فليس مما يدعو للاندهاش أن أشخاصًا مثل "أجريبا" قد واجهوا الرمى بالضلال أو الجنون أو ممارسة السحر.

## الفصل الرابع عشر

## أسرار فى الغرب

### ( أ ) شعائر غريبة

فى ومضة لا غير، خلِّ عنك الزمن والمكان.

نحِّ العالم جانباً، وكن عالماً داخل نفسك.

شبسترى، «الجنينة السرية»

هذه هى ليلة السبت، وهى منذورة على وجه الخصوص لأداء شعيرة تخلع منا القلب، نحن الذين نسير وقد لفتنا هالة الإخلاص فيما يتبعنا بكل تفانٍ، النساك المنقطعون لهذه العبادة أو تلك.

مجموعتان يصل عددهما إلى اثنى عشر شخصاً، يرتدون ملابس زاهية الألوان، يؤدون حركاتٍ معقدة داخل مطرح مسوَّر. وكانوا بين الحين والآخر يستجيبون لمثيراتٍ موسيقية تصدر عن آلة بدائية يعزف عليها رجل يتمتع بينهم بسلطة ظاهرة، يعاونه بعض المساعدين، الذين يخضعون لإشرافه. وحول المنطقة المخصصة لأداء الشعيرة، بالكامل، تصدر عن حشد من الأتباع استجاباتٌ متنوعة. ففى بعض الأحيان يغنون، وأحياناً أخرى يصيحون، وثالثة يلزمون الصمت. وبعضهم ينكب على آلة موسيقية تصدر صوتاً غريباً.

من الواضح أن عناية كبيرة قد أُسبغت على تخطيط الساحة التى كان تصميمها هندسيا بارعًا، وحولها أى حول الساحة أخذت ترفرف الشعارات والأعلام والرايات والزينات التى صُممت على وجه الاحتمال كى ترفع درجة المشاعر عند الفرد والمجموعة على حد سواء. وكان الجو مفعمًا بالرهبة، وكان ذلك راجعًا بصفة جزئية إلى التغيرات المفاجئة فى المشاعر. أما ردود فعل الحاضرين للعمليات الانجذابية التى تُمثَّل فى وسطهم، فكان متفجرًا فى بعض الأحيان، إلى الحد الذى يتعجب فيه المرء عما يحول بينهم وبين الانسكاب انسكاب السوائل فى ذلك المطرح المقدس وكانت الفرحة والندم، كلاهما يتجليان بين الأتباع.

نحن مراقبون لمباراة كرة قدم فى رابطة يغمرها الضوء. وكل ما ينقص المراقب هو الوقوف على حقيقة ما يدور أمام عينيه ولماذا. وإذا تملكنا هذه المعرفة، صار فى طوعنا أن نتعرف على اللاعبين والجماهير والحكم وسبب استعمال خطوط الطباشير. أما إذا لم نعرف، فإننا نستمر: هنا شخص يتلوى على الأرض، وآخر يقطِّب حاجبيه، والعرق يقطر من ذقنه. أحد المتفرجين يضرب نفسه، وآخر يلطم جاره. "الطوطم" يرتفع فى الهواء، ويحييه حشد المتفرجين بزئير مخيف...ثم نشاهد ذلك الدم وقد أريق.

هناك أشكال أخرى من الشعائر عرضة للتناول بنفس النهج من جانب أولئك الذين لم يمروا خلال التجارب التى تسبق صعودهم إلى خشبة المسرح، أو موضع المراقب، بل ما هو أكثر أهمية أن عددًا كبيرًا للغاية من الشعائر من نوع أو آخر، تعرضت للتغيير على امتداد العصور، نتيجة لفقدان الهدف الأصلى أو القوة الدافعة. وعندما يحدث ذلك، يأتى إحلال ميكانيكى أو ترابطى أى قائم على الترابط/التداعى لعوامل أخرى. وعندما يحدث هذا فإن الشعيرة يلحقها التشوش، حتى ولو كانت هناك، فى الظاهر، أسباب واضحة وراء كل مظهر من مظاهرها. وهذا النوع من التطور هو ما يمكننا أن نطلق عليه نبذ السلوك الشعائرى.

هنا والآن نجد سردًا برانيا لشعيرة من شعائر الدراويش، التى توصف من وجهة نظر المراقب وحده دون سواه. والمؤلف هو الموقَّر "جون سبهان" من الكنيسة النظامية

الأسقفية Methodist Episcopal Church الذى كان شاهداً لتلك الواقعة التى حدثت فى الهند:

الليلة هى ليلة الخميس، الليلة التى تتميز بقداسة خصوصية عند الصوفيين. تعال، كى نزور بعض الأضرحة ونرى بأنفسنا تلك الشعائر الدينية الغريبة التى يؤدونها عند أعتاب دورنا.

دخلنا إلى حجرة يلفها ضوء شحيح حيث يجتمع عدد من الرجال. وبينما كنا مشغولين بما يدور، أعطى أحد الأشخاص، يبدو أنه قائد الاجتماع، إشارة بيده، فأغلقت الأبواب. وساد الصمت فى الوقت الذى أخذ اثنا عشر شخصاً يشكلون صفين متوازيين فى قلب الحجرة. وكان وهج فانوس وحيد مضاد للريح على الوجوه التى تغلفها العتمة، التى لا يشى أنها على قيد الحياة سوى لمعة العيون. فما كان من الذين بقوا منا إلا أن استندوا إلى حوائط الحجرة. وكان "الذِّكر" على وشك أن يبدأ.

وعلى نغم صفقة مذهلة بيديه بدأ القائد فى التمايل إلى اليمين وإلى اليسار. وكان قد بدأ ببطء شديد وسرعان ما دخل الحاضرون فى إيقاع "تطويحاته"، وفى كل مرة كانوا يتطوحون إلى اليسار كانوا يصيحون فى جوق واحد: "هوو...هوو...هوو"(١).

هذه الشعيرة التى يؤديها الدراويش لا تنتمى إلى نفس الطبيعة التى تنتمى إليها مباراة كرة القدم. وطالما لم تكن مع ذلك رمزية بل تحفل بنشاط جوانى، فإن المزايا التى تعود من وراء وصف مثل هذه الواقعة بهذه الطريقة الخارجة عن السياق، محدودة.

ينتج الجو الذى يولده هذا النشاط الصوفى عند الصوفى نفسه، إدراكاً معيناً، وهو الأمر الذى يترك عنده أثراً يستطيع التعرف عليه. ومع ذلك فلا طائل وراء القول بأن المرء يستطيع التعرف، فى شعيرة معينة مفصولة عن أصولها على "إحساس" بأنها كانت فى يوم من الأيام صوفية. ويتعيَّن على المواد أن تكون متوفرة فى شكل يستطيع خلاله القارئ أن يستفيد منها، إلى حد ما على الأقل.

ولهذا السبب بعينه يكون من الضرورى أن نبدأ بالإدراك الجوانى بأن ظواهر غربية معينة تنتمى لنفس المصدر، ثم نرى ما هو موجود من مواد أساسية مقبولة نسبيا، يستطيع المرء أن يُصوِّر من خلالها الحقيقة. وفى هذا الصدد نجد منهجين رئيسين متوافرين: الأول يتمثل فى الإشارة إلى ظاهرة مماثلة، لو كانت هناك ظواهر من هذا القبيل، فى الشرق. المنهج الثانى يتلخص فى البحث عن عناصر تحمل شواهد التأثر، مثل المصطلحات الفنية والمعانى المستترة. وفى حالتنا هذه سوف نستخدم المنهجين، كى نسلِّط ضوءًا هنا على مظهر واحد على الأقل، مما أصبح يسمَّى طقوس السحرة فى أوروبا الغربية.

ونحن نعرف من مصادر واسعة أن كلمة "الساحر" تعنى ببساطة: "الحكيم". ويمكن لهذه الكلمة أن تظهر فى أى مكان، وليس هناك ما يدعو إلى النظر إليها باعتبارها ترجمة من اللغة العربية أو سواها. و"الحكيم" هو الاسم الذى تستعمله شعائر الدراويش، وكذلك أتباع تقاليد أخرى أقل أو أكثر شعشعة أى تخفيفًا.

فى اللغة الإسبانية، الكلمة التى تعنى الساحرة هى: bruja وإسبانيا هى التى نجد فيها أقدم وأكمل إلى هذا الحد أو ذاك روايات عن شعائر ومعتقدات الأوروبيين الغربيين الذين يحتفلون بمهرجانات مشابهة وكانت الكنيسة تنظر إليهم بصفتهم أتباع "الشيطان" [=الأسود].

نستطيع أن نتتبع المفتاح الذى تنطوى عليه حقيقة أن دراويش المسخرة - مع أننا نجدهم فى أيامنا هذه غالبًا فى عدة جيوب فى آسيا الوسطى وأحيانًا فى الهند - يستعملون الكلمة العربية التى تنحدر من جذر ثلاثى هو : ب ر ش.

ويسمَّى "المسخرة" أو "العربيد" أيضًا "المبرقش" أى "المنقَّط البشرة"، كما يُمكن أن يكون "من أسكره التفاح الشوكى". وفى الإسبانية، نجد "maja" و هى كلمة منحدرة من اللغة اللاتينية، بينما كلمة bruja التى تُنطق "بروشا" لم تظهر إلا فى إسبانيا الإسلامية كى تصف أولئك الأشخاص. وإذا افترضنا، فى اللحظة الحاضرة، أن كلمة "بروشا" قد تكون مصطلحًا تبنته إحدى جماعات "المسخرة"، فإن بوسعنا أن نحاول

حشفرة [=حل شفرة] الاستعمالات الوصفية المجانسة خلال المنهج الشعرى العربى. فماذا، فى حقيقة الأمر، تعنى كلمة brusha، سواء فى شكلها المجرد أى الجذر أو مشتقاتها المختلفة؟ وفقًا لطريقتنا الشعرية التى تقوم على المنهج-الشفرى، فإننا نأخذ عدداً من الكلمات التى تتكون من نفس مجموعة الحروف الساكنة كى نضيفها إلى أوصاف شعيرة ما، كما رأينا فى حالة كلمة "صوفى".

تعطينا كلمات القاموس مختارات تشمل مادة مهلوسة [=مسببة للهلوسة]، ورمز وعلامة شعائرية، وكلها واقعة تحت تجميع الحروف هذا على هذا النحو:

"برش"=التفاح الشوكى أو علميا Datura stramonium.

"يبروح"= جذر "تفاح الجن" [=نبات شديد التخدير. المترجم] والكلمة مستعارة من اللغة السريانية. وهاتان تحتويان على مواد شبه قلوية والأولى "كاقلوى". وقد ساد الاعتقاد أن السحرة يستخدمون هاتين المادتين فى توليد الرؤى والإحساس بالطيران وفى أداء الطقوس.

ما هو الرمز الذى يرتبط بالسحرة"؟ المكنسة:

"مبرشة" = فرشة، مكنسة، مقشطة، (لهجة سورية)(٢) .

استناداً إلى الترجيم من مجموعة الكلمات، نستطيع، بالتالى، أن نوصِّف جالية من البشر الذين يرتبطون هم أنفسهم مع هذا الترتيب للحروف على مثل هذا النحو: بالارتباط مع التفاح الشوكى، يستعملون رمز "المكنسة"، ويتميزون بعلامة على بشرتهم، ويرتدون ملابس مزركشة أو مبرقشة." مثل هؤلاء الناس نستطيع أن نصفهم على نحو أدق باللغة العربية ولغة إسبانيا العصور الوسيطة كـ "بروشو" (مذكر) و"بروشا" (مؤنث)، كما كانتا تنطقان فى ذلك الوقت. وإذا ما قبلنا وجود صلة مع "المسخرة"، فإن بوسعنا أن نحمل الارتباط شوطًا أبعد. لعل استخدامهم لـ "تفاح الجن" يوفِّر مزيداً من الجناس: الكلمة الدارجة "مبروش" التى تعنى "ممسوس" وهى إشارة إلى رقصهم. ورقص السحرة التقليدى تطابق مع، أو على الأقل قورن بشكلين من الرقص المعروف

فى أوروبا: رقص مسلمى إسبانيا Saracens وهو "الفالس"(الذى يُقال إنه جاء من آسيا عن طريق البلقانيين)، و"الدبكة"، وهو الرقص الشرقى الذى يتحلق فيه الراقصون فى دائرة، وهو الرقص المعروف من البحر المتوسط حتى الخليج الفارسى.

ولكن هناك لا تزال حقائق عديدة عن السحرة، مما نستطيع أن نضيفه إلى كل ذلك. وتتحدث المصادر العربية التى استشهد بها "أركون داروول" Arkon Daraul عن "رقص ذى القرنين"، ويعطينا مفتاحًا إلى معانى الكلمات "البربرية" التى يستخدمها السحرة، وهى الكلمات التى يعجز حتى أعضاء الجمعية [=الأخوية] اليوم عن فهمها. وإليكم بعضًا منها، مع مقابلها فى اللغة العربية:

تُعد السكِّينة الشعائرية التى تُسمى باللغة السرية "أثامى" Athame والكلمة مشتقة من اللغة العربية "الضامة"، تلك السكينة التى تُستخدم فى فصد الدم. وهذه الكلمة معالجة ناجحة إلى حد معقول للأصوات التى تتكون منها كلمة "الضامة" العربية. وكلمة "السبت" التى اختلطت، عن طريق الالتقاء الصوتى مع الكلمة العبرية، وظهرت فى نصنا العربى حول الإسبان الذين يحملون قرنين، كما لو كانت فى الحقيقة مشتقة من كلمة "الزبَط"، وفى وقتٍ لاحق ظهر لها اشتقاق من شطح الخيال خلال الفعل الفرنسى s'ebattre أى "مزح" ونفس الارتباط الصوتى حوَّل الكلمة السامية التى تتمتع بلياقة تامة "رب" Rabba، بمعنى "سيد"، أى السيد المراوغ الغامض أو الموظف الرسمى المختص بيوم "السبت" إلى "روبن" Robin و"روبنيت" Robinet. و"ربنا" Rabbana جزء لا يتجزأ من الصلاة فى الديانة المحمدية ويرفعها المصلون عاليًا، مع تنبير اللفظ، خمس مراتٍ فى اليوم.

وكلمة coven تماثلت، بصورة واضحة، فى نهاية المطاف مع فكرة عقد اجتماع أو التجمع. ومع ذلك ففى التراتيل التى تصاحب الشعائر التى يؤديها عضو سابق فى عبادة "إسبانية – ساميةً" Hispanico-Semitic ، نجد كلمة "كفن" الذى يضعه أعضاء فرقة "المسخرة" على رءوسهم خلال الرقص، وهو الأمر الذى ورد ذكره فى المواد التى خلَّفها السحرة فى أصقاعٍ تمتد حتى "إسكندنافيا". وعن طريق تداعٍ لاحق، يجوز

الكلمة أن تعنى "الاجتماع" أو "الأعضاء"، ولكن الكلمة كانت تُستخدم بكل تأكيد، بشكلٍ أقدم كى تعنى "كفن الموتى".

نستطيع الآن أن نمضى إلى مرحلة أبعد: مرهم السحرة، وما يُمكن أن تكون عليه مكوناته؟ لماذا استُخدم المرهم فى الأصل؟ فى اللغة العربية "المرهم" مشتق من الجذر "ر هـ م" أو "ر ح م" وهى نفس الكلمة التى تعنى "القرابة فى الدم". وكان "المرهم" يُعطى للسحرة، سواء أكانوا ذكوراً أم إناثاً، عقب طقوس التأهيل أو التدشين، بعد وسمهم أو وسمهن. وكان "المرهم" يُدهن به الجلد بهدف إقامة شكلٍ من أشكال القرابة فى الدم. وبالتالى فخلال "الدهن بالمرهم"، إذا كان لنا أن نتحدَّث عن الجذور السامية، فإن "المرهم" (ر هـ م) يوضع للمساعدة فى خلق حالة من القرابة فى الدم (ر ح م). وكان ذلك ليُستغل فى المستقبل إذ يأخذ الساحر أو الساحرة إلى أقاربها أو أقاربه إذا كان ساحراً. وهكذا فإن الـ "رهـ م" يشكِّل الصلة الذهنية الصيدلانية مع الـ "ر ح م".

ولكن ألم يكن هناك أى مواد شبه قلوية(=كاقلوية) أو أى عنصر فعَّال آخر فى مرهم السحرة؟ كان هناك بكل تأكيد. يلزمنا ألا ننسى أن السحرة كانوا يصنعون خموراً من جثث الأطفال الرُضع الذين لم تجرِ عليهم شعيرة التعميد أو من أطرافهم المفصولة.. فجذر "تفاح الجن"، يجب أن نتذكر جيِّداً هو "إنسانى" فى هيئته. ويسود الاعتقاد بصفة تقليدية أنه – أى "تفاح الجن" – عبارة عن شبيه صغير للغاية بالإنسان. وشبيه الإنسان الصغير للغاية هو الطفل الرضيع. وبصفته نباتاً، ليس فى وسعنا أن نتوقع له تعميداً فى الوقت المناسب. ويبدو أن مكونات ذلك المرهم ليست سوى هذا الشكل من "غير المعمَّد".

سعى الباحثون إلى قنص تناظرات كثيرة لممارسات السحرة سواء فى شعائر المسيحية أو الوثنية من النوع السابق على ظهور الديانة المسيحية. وإذا ما قرأت أعمالاً عن السحر فى أوروبا، فلسوف تجد، من وجهة نظر معظم المؤلفين الأوروبيين، أنه لم يكن هناك شىء اسمه قرون من الحكم العربى – الإسلامى فى إسبانيا إلى ذلك الحد الذى يشغل أذهانهم، بل لا أجيال هناك من امتصاص واستيعاب للثقافة الشرقية

على كل المستويات. وحتى اسم "الحكماء" يمكن أن يكون ترجيماً مباشراً لـ"العرافين"، وهو اللقب الذى يحمله أناس فى الشرق ممن يعتقدون فى إمكانية الاتصال المباشر بما وراء الطبيعة.

يبدو السحرة المعاصرون غير واثقين من مغزى حجم دائرتهم (بقطر تسعة أقدام)، كما أنهم لا يعرفون سوى أقل القليل عن حساب الجُمَّل القديم. ولكن هذه المواد متاحة فى أماكن أخرى، وحتى بقياسات دقيقة. وتقول تقاليدهم، بصورة عرضية، إنهم قدموا من "بلاد الصيف"، وهى البلاد التى يحملها الأعضاء المعاصرون على أنها تعنى "الشرق". ورجلهم "الأسود" (المراكشى) وتميمتهم ذات القرنين (أى الشيطان، الذى يلتبس مع القمر) تنتمى لملكة العملية الأحدث عهداً (العمل)، فلقد شهدت الآونة الأخيرة محاولة نحو إضفاء الطابع العقلى على شعائرهم، واقتفاء آثارها حتى المهرجانات الموسمية وغيرها من المهرجانات، ونوعٍ من الاندماج مع شعائر الانجذاب الروحى، مع استخدام النسق الشفرى للحروف العربية فى صياغة شعائرهم.

ترى من الذى جاء بالسحرة إلى الغرب؟ خلال الشكل الذى عرفته العصور الوسيطة، ذلك الذى نستقى منه الشطر الأعظم من معلوماتنا هذه: "كانت قبيلة "عنيزة" دون شك. ويصير لزاماً علينا أن نعود إلى صحراوات شبه جزيرة العرب.

تُعرف قبيلة "عنيزة" البدوية، التى تتمتع بوفرة عدد المحاربين من أبنائها ووفرة جمالها ذات السلالة الأصيلة، فى الأدب العربى، بشراستها فى حرب الصحراء. ولقد وفَّرت حروب البدو المادة لنشوء شريعة الفروسية، والحب [=الغزل] وسِير [=شبه الملاحم] المعارك. ودع عنك رقصة "الدبكة" وسكينة فصد الدم. وكان لأنماط الشعر التى أنشأها الشعراء/المنشدون أن تؤثر على الأدب فى عشرات الأمم، بعد انتشار الديانة المحمدية فى الشمال والشرق والغرب.

ويرجع تكوين الحياة البدوية إلى عصور ما قبل الإسلام، ففى "أيام العرب"، نجد أن كل يوم يعنى سيرة هذه المعركة أو تلك، مما قد يكون أصلها قد دخل فى غياهب النسيان، ولكن نواتجها العرضية الثقافية فى الشعر ونبالة السلوك أو التكتيكات الحربية ظلت تُشكل جزءاً لا يتجزأ من تراث القبيلة.

هذا هو البدوى الذى نستقى ملامحه من قصص الروايات: المقاتل غير المروَّض الذى صارت رقته فى التعامل مع النساء والأطفال مضرب الأمثال، وتتوازن مع تصميمه على المضى فى القتال حتى الموت فى سبيل سرسوب ماء قد يكون مختلطًا بالطين أو نخلة وحيدة، ولكنه يستطيع، مع ذلك، أن يعطى مرة واحدة كل ما تحت يده، دون أن يبقى شيئًا، فى إيماءة رائعة.

يتمثَّل أحد الـ "أيَّام"، الأقدم والأشد دموية، فى ذلك اليوم الذى دام أربعين سَنة قرب خواتيم القرن الخامس م.ع.م. وخاض غمار معاركه فرعان من "عنيزة". وقد تفجَّرت الحرب إثر سرقة ناقة مريضة تملكها سيدة عجوز، ولم تنته إلا بعمل من أعمال الوساطة، مثلما تنتهى معظم أيام العرب. وجاءت السيرة العربية البطولية الأكثر شهرة: سيرة "الزير سالم" كنتاج لوضع نهاية لهذه الحرب، وهى السيرة التى طبعت الرواية العربية - الإسبانية بطابعها، وأثرت على مجمل الأدب الغربى.

قاد التاريخ هؤلاء الناس إلى أوروبا، ومعهم حملوا كثيرًا من ملامح ثقافتهم. وكان بينهم معلم درويشى، انغمس بعمق شديد، فى تقاليد قبيلته الموسيقية والرومانسية والعشائرية.

يعتقد جميع الشعراء/المنشدين البدو أن الجد الأعلى لقبيلة "عنيزة" هو عشيرة "الفقير". ولقد تبنى الدراويش هذا اللقب، وفى أحد أشكال تحريفات اللقب أصبح يطلق على الجوالين من الهندوس ممن يعتنقون شكلاً من أشكال "اليوجا"، الذين يخدرون أنفسهم ويرقدون عراة على لوحات المسامير، دون غرض واضح يتوخونه من وراء ذلك، ما لم يكن الأمل فى أن يقتدى بهم عدد ممن يرونهم على هذا الحال.

ولا تزال عشيرة "الفقير" تعيش حتى اليوم بشمال غرب شبه جزيرة العرب، قرب مستوطنات أسلافهم فى "خيبر"، تلك البلدة القديمة التى كانت معقلاً حصينًا على أيام النبى "محمد" (ﷺ). وتروى "عنيزة" كثيرًا من الأساطير، إحداها ترتبط بانتشار أبنائها تحت إلحاح الضرورة إلى الخارج. وطبقًا لهذه الأسطورة، تضرع "وائل"،

وهو "الفقير" والجد الأعلى لسائر أبناء القبيلة، فى ليلة "القدر" أى الليلة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك، وضع إحدى يديه على صدره والأخرى على ناقته، ودعا بأن يبارك سبحانه وتعالى فى بذرته وبذرة الناقة أى فى ذريتهما معًا. وكانت النتيجة، كما تمضى القصة كى تقول، أن "عنيزة" أصبحت الآن غنية بالرجال والجمال، بعد أن استجيبت دعوته، حيث يصل قوامها نحو سبعة وثلاثين ألف نفس وتعداد جمالها إلى حوالى مليون رأس بعير. ويملك أبناؤها خصوبة متزايدة كذلك. وقد انتقلت، أيضًا تقاليدهم إلى معتقدات تلك الشعائر التى تعتمد على الانتماء إلى أبناء "عنيزة".

واليوم يتمتع أبناء هذه القبيلة بالوجود بأعداد كبيرة فى الصحراء السورية، بعد أن شقوا طريقهم خلال القتال إلى الاستقرار هناك على امتداد فترة بلغت نحو قرنين، انتهت أى تلك الفترة قرابة سنة ١٦٠٠م.ع.م. وترجع شعائر فرقة "المسخرة"، التى ترتبط باسمهم، مع ذلك، إلى "أبو العتاهية" على الأقرب (٧٤٨بالتقريب-٨٢٨). ولما كان "أبو العتاهية" ذاك خزّافًا أى صانع خزف وفى نفس الوقت منكبًا على التأمل، فلقد تاق إلى درجة أكبر من التوازن بين أمجاد "بغداد" على عهد "هارون الرشيد" الخليفة العظيم وبين الارتقاء بالملكات الإنسانية التى فُطر عليها المرء. وقد أفصح عن آرائه تلك فى حضرة الخليفة فأجرى عليه راتبًا سنويا مقداره خمسين ألف قطعة من الفضة.

وأصبح "أبو العتاهية" شاعرًا وترك لنا ديوانًا من الشعر الباطنى، وهو الديوان الذى "يؤهله لتبوأ موقع محدد هو "أبو" الشعر المقدس فى اللغة العربية."

وقد خلّدت دائرة تلاميذه أو "الحكماء" ذكراه إثر وفاته خلال عدد من الأساليب. وفى سبيل الإشارة إلى قبيلته، تبنوا كلمة "عنزة" التى تشترك دلاليا مع اسم قبيلة "عنيزة". ولقد رمزت الشعلة الموضوعة بين قرنى العنزة (أصبح هذا الرمز يشير فى وقت لاحق إلى الشيطان فى إسبانيا) بالنسبة لهم إلى نور الإشراق النابع من الذهن (رأس) العنزة: معلم "عنيزة". أما وسمه، وهو العلامة التى تميِّز أبناء هذه القبيلة عن أبناء تلك، فكان يشبه إلى حد كبير "سهمًا عريضًا"، كما يُسمى أيضًا قدم النسر. وهذا اسم بديل لـ "عنزة"، وهو نوع من الطيور. وهذه العلامة التى يعرفها السحرة باسم

"رجُل الإوزة"، أصبحت علامة على الأماكن التى يجتمعون فيها. وكان بعض أتباعه، وخصوصًا من الفتيات، يعلِّمون أنفسهم بوشم صغير أو أى علامة مشابهة، تمشيًا مع العادات البدوية. وبعد وفاة "أبو العتاهية" قبل انتصاف القرن التاسع، هاجرت مجموعة تنتمى إلى مدرسته إلى إسبانيا، فيما تقول التقاليد، فى الوقت الذى كان قد مر أكثر من قرن على حكم العرب لإسبانيا فى ذلك الوقت.

استمرت الرموز والعادات التى تتصل بالانتماء القبلى رهن الاستعمال، وكان هذا متمشيًا مع أداء الدراويش. وكان كل معلِّم يمنح نكهة خاصة لهذه المدرسة، التى تغيَّرت عندما تولى إدراتها معلمٌ آخر. والهدف هنا لا يخرج عن الحفاظ على روح الجماعة.

وكل هذا لا يعنى عدم وجود عبادة أقدم فى أوروبا تشبه شبهًا كبيرًا هذا النوع من العبادات. ولكنه يكشف، فيما يبدو، عن اندماج الاثنتين فيما أثار ذعر الكنيسة فى العصور الوسيطة فى نهاية المطاف، وظل لغزًا مثيرًا لكل الناس من جميع المشارب منذ ذلك الحين. وحتى المأثورات النسوية للسحرة قريبة فى أجزاءٍ منها على الأقل من شعر الحب الصوفى الذى عرفته العصور الوسيطة، وخصوصًا شعر الصوفى الإسبانى "ابن عربى"، إلى حد لا يبقى معه كثيرٌ مما يمكن أن يُضاف إلى هذا الموضوع.

تُعد قريش خير قبيلة فى شبه جزيرة العرب، وأسمى عشيرة بينها "هاشم". ويمكن النظر إليهما منفصلتين هذه عن تلك، فمنهما جاءت العترة النبوية والدم الملكى. وبعدهما مباشرة، مع ذلك، تأتى قبيلة "عنيزة" التى تتميَّز بشدة البأس. واليوم نجد ثلاثة حكام ينتمون لهذه القبيلة: ملك العربية السعودية وحاكم الكويت وحاكم [ملك فى وقت لاحق. المترجم] البحرين.

توفر لنا هذه المواد ثلاث إمكانيات رئيسية، أو ثلاث طرق لتقييم وتوصيف اجتماعات السحرة الغربيين: الأولى نستطيع أن نطلق عليها تشبث الديانة القديمة بالبقاء (ما قبل-المسيحية)، الثانية: استيراد العبادة العربية-الإسلامية، الثالثة: التطور المناهض للمسيحية. وبطبيعة الحال تستطيع أى من هذه الطرق، أو كلها أن تحتوى عناصر خارجية.

خرط أنصار نظرية "الديانة القديمة" كل ما وقع فى متناول إيديهم فى الخدمة. فبوسع القرون أن تمثل بالنسبة لهم وفقط تشبث شعيرة القنص أو الخصوبة بالبقاء، كما يُمثل الرقص هذه الشعيرة ويمثِّل قناع الحيوان تلك. ولقد أكد المراقبون الكهنوتيون أن الوليمة سر هرطوقى، والتعليم بعلامات ليس سوى نقضٍ للتعميد. وهكذا.

على غرار أنواع لعبة كرة القدم فى عصرنا الحالى، يعتمد التأويل معرفة ما الذى يجرى فى حقيقة الأمر، وليس استناداً إلى فرضياتنا بأنه طالما وجدنا شيئًا فى مكانٍ ما فى عصرٍ ما، فلا بد أن يتفق مع نظريتنا أو فرضيتنا. فيما يتعلَّق بما كان. "الشيطان والأطفال الرضَّع المسلوقون"، ليس إلا مثالاً واحداً فى هذا الصدد. و"الإله والإلهة ورقصة الخصوبة وسرية الحفاظ على الديانة القديمة" مثال آخر. أما الثالث فهو رمز قبيلة "عنيزة"، معلمها: "باعث هلوساتها."

يُعد مصطلح "الديانة القديمة" الذى يقبله السحرة مع آخرين مؤشراً على الأصول التى تضرب بجذورها إلى ما قبل التاريخ للشعيرة أو العبادة، عبارة صوفية قياسية، تُستخدم فى الغالب مثل "الإيمان القديم" أو "القديم" أو "التقاليد القديمة". وقد أكد "ابن عربى"، ذلك الصوفى الإسبانى، على ذلك المصطلح فى قصائده فى الحب.

إذا كانت التقاليد القديمة قد رأت النور فى أوروبا قبل القرن الثامن، عندما احتل العرب–المسلمون مراكزها الرئيسية، فلا بد من أن تكون قد تعرضت لاختراقٍ كاملٍ لنسقها الشفرى فى الشعر، خلال المصطلح الصوفى والرمزية القبلية العربية التى لا نكاد نجد لها نظيراً موازيًا على نفس الدرجة من العمق فى التأثير.

ترى ماذا بوسعنا أن نكتشف فى هذه العبارة "الإيمان القديم" أو "التقاليد القديمة"؟" فلنترجم كلمتىْ antique، و ancient إلى الجذر العربى الثلاثى الأساسى: ق د م وعندئذ سوف نحصل على المعنى الشعرى:

ق د م= مفهوم الأسبقية.

وإليكم بعض الاشتقاقات الرئيسية من هذا الجذر، مما يمكن أن نجده فى أى قاموس اللغة العربية:

قِـــدم = أسبقية والوجود السابق.

قديمًا = العصور القديمة.

قـــدم = رتبة عالية، شجاعة.

قـــدم = قدم بشرية، خطوة، مرحلة فى الحركة.

قادوم = فأس صغيرة.

قـــديم = مستقبل.

القديم = الذات العلية.

قـــدَّام = رئيس، زعيم.

وهذه الكلمة الغريبة تمثل الأزل/الأبد بمعنى أنها تكشف أن الزمن سرمدى. وقد تكون الكلمة الموازية فى المعنى هى: presedence، التى تحمل معنى السبق، (ومن هنا الماضى) والمُضى قدمًا (أى إلى الأمام). والفأس التى يحملها الدراويش فى تجوالهم تسمَّى "قادوم". وهناك قديمان "القديم" بمعنى ("شيخ" أو "بير") الصوفيين و"القديم" وهو "الذات العلية". وتهدف إمكانية وجود قديمين ساميين (من السمو) أحدهما بشرى وهو قائد الجماعة والآخر متعالٍ وهو "القدوس"، إلى نقل مفهومٍ غاية فى البراعة. ولما كانت تهمة تقديس الشيوخ أو القادة قد ألصقها كثيرون بالصوفيين، فإن استخدامهم الخاص والشعرى لكلمة "القديم" يوضِّح فى حقيقة الأمر أن هناك شكلين يستطيع ذلك "القديم" أن يأخذهما عند الصوفيين، أحدهما هو المعلم الذى يحوز صفاتٍ معينة من صفات "الذات العلية"، ويقترب منه، إلى الحد الذى يجوز عنده تصور اقتراب الإنسان من خالقه. ويلجأ كل من الصوفيين والسحرة إلى استخدام مصباحٍ شعائرى أو يخطون خطوة مترنحة لتخليد معنى كلمة "قدم" أو "خطوة" العربيتين.

إلا أن هناك اختلافًا واحدًا مهما بين هذا الشكل الشرقى وذلك الغربى. ففى الشرق نجد أن كلمة "القدم" التى تعنى "خطوة" أو مرحلة/نقلة تُمثِّل إيمائيا من أجل النقل عن طريق الكتابة المشفَّرة. فالصوفى يأخذ خطوة بالعرض أو يدق الأرض بقدمه، فى سبيل إحياء الجذر الفعلى للكلمة. وعندما يخطو خطوة محددة، سواء كإشارة اعتراف أو خلال أداء شعيرة ما، فإنه يفعل ذلك كى يؤكد النقل المستمر للكلمة الثلاثية الحروف "قدم". وبإدخال هذه الكلمة فى التدابير، فإن القائمين على الشعيرة أو نظام كلمة المرور يكونون قد ضمنوا بقاء ذلك الصوفى على قيد الحياة على الأقل بين أولئك الذين يلمون باللغة العربية إلى أى حد كان.

وفى ضوء خبرتى الشخصية، عندما كنت أتلقى تدريبى فى منهج اتخاذ خطوة- إشارة، أرسلنى مدربى كى أدرس كل العناصر التى تكوِّن كلمة "خطوة". ومن هذه الدراسة، بدورها، انبثق التحقق من أن النسق ليس سوى "الإيمان القديم"، وهو الإيمان الذى ينقسم إلى مراحل/نقلات أو خطوات، وأنه يتقدم خطوة فخطوة، وأنه ينتمى إلى المستقبل قدر انتمائه إلى العصور الموغلة فى القدم.

ولعله أوضح من الوضوح ذاته أن فى نقل الأشكال البرانية فى البلدان غير الناطقة باللغة العربية يحدث تكييف مشابه للكلمات. ومن الناحية المثالية، إذا ترجم السحرة أو أيا كان اسمهم، فكرة "الإيمان القديم" مع "نصيب" متدرج، لتعيَّن عليهم أن يختاروا كلمة مثل "تعاقب". فالتعاقب يعنى "أن تأتى عقب"، ولكنها تشير ضمنًا إلى شىء سيأتى فى المستقبل، شىء يمكن نواله. وانطلاقًا من وجهة نظر العملية رهن التوصيف، فإن المعرفة القديمة ما كان لها إلا أن تُصبح معروفة فى التقاليد الغربية بصفتها "تعاقب".

يُعد التغيُّر من لغة إلى أخرى مع استمرار الإيماءات القديمة منافيًا لفكرة التطور عند الصوفيين. ولعل هذا التحول هو الذى يجعل الارتقاء الصوفى عصيا على الدراسة بأسلوب أكاديمى. وبصفة عامة فإن النسخ المحتضرة، التى فقدت حيويتها وحركتها هى التى ستكون متوفرة.

# الفصل الخامس عشر

## أسرار فى الغرب

### (ب) دائرة الفروسية

عندما تكون ولا تزال مشتتاً
مفتقراً إلى اليقين ، فأى فرقٍ هناك فى اتخاذك
هذا القرار أو ذاك ؟
الحكيم سنائى فى «جنينة الحق المسوَّرة»

تشكل كل مجموعة من الصوفيين جمعية كى تمكنهم من مواصلة عملهم فى سبيل الارتقاء الإنسانى تجاه التحقق -الذاتى. ولهذا العمل، مثلما هو الحال مع سائر الأنشطة الصوفية، ثلاثة جوانب. ويتعيَّن على الفرد ذاته أن يرتقى إلى مستويات شخصية معيَّنة، وقد اختار الصوفيون مثال الفروسية الذى عرفته العصور الوسيطة كمرجعية لهم، وهو الأمر الذى أعطاهم بدوره فرصة لتشكيل صفوة بارزة. ووجود وظهور هذه الصفوة يحقق الوظيفة الثانية: التأثير على الإنسانية بشكلٍ عام. ويتمثَّل العنصر الثالث، مرجعية المعلم، فى شخصية "الملك" الصوفى، الذى يقود الجماعة.

وتراهم يختارون، كشكلٍ برانى، ذلك الجلباب الأزرق اللون المصنوع من الصوف والمزود بغطاء للرأس، وهو الرداء المقبول بين الصوفيين. وعلى سبيل رمزية الألوان تبنى الصوفيون اللونين الذهبى والأزرق، كى يشيروا إلى الجوهر الكامن فى الجسم أو

الذهن: الشمس في عرض السماء، أو "قطعة من الذهب في عرض البحر" على حد تعبير الحكيم الصوفي "العطار". وتتمثَّل الوحدة الأساسية عند الصوفي في "الحلقة". ففي شعائرهم التي تحيي ذكرى أوليائهم، يؤدون شعائر وحركاتٍ جماعية تعرف بـ "الرقص". وتراهم يتخذون شعارًا لهم رمزًا عربيًا يدور حول حامل كأس(ساقٍ)، وهو الرمز الذي يظهر في اللغة الفارسية كجملة مقفَّاة موسوقة، تتكون من نفس الأصوات على وجه التقريب التي يتكون منها رمز وسام ربطة الساق Garter Order [= طريقة ربطة الساق].

وتراهم يتخذون من "الخضر" وليا يغدون ويروحون في كنفه وتحت رعايته.

وتضم كل "حلقة" من تلك الحلقات ثلاثة عشر شخصًا، وهو الأمر الذي يتأسس على سببين. ففي المقام الأول نجد أن هؤلاء يريدون التركيز على أن تعاليمهم الجوانية هي نفس تعاليم كل الديانات. والصوفية ليست سوى الرسالة السرية الخفية لكل إيمان: ضرورة الارتقاء. وفي هذه الحالة نجد أن الديانة الأخرى التي تتمتع بالاهتمام الأكبر من جانب هؤلاء الصوفيين المحمديين[=المسلمين] هي الديانة المسيحية. ويحملنا على قبول التماثل بين الديانتين المسيحية والمحمدية حساب "جُمَّل" بسيط.

تُعد "الوحدة" التي يفسِّر الصوفيون من أتباع طريقة "الخضر" هي "ثلاثة" لأسبابٍ عملية. و يدللون على ذلك بأن الكلمة العربية لـ "الوحدة" هي "أحد"، وهي إحدى صفات "الذات العلية"، وهي تتكون من ثلاثة أحرف. وبناء عليه فالثلاثة تعني واحدًا، وذلك لا يكون الاختلاف بين الوحدانية والمسيحية أكثر من اختلاف في الاسم أو المصطلح.

ولكن من أين دخل رقم "ثلاثة عشر" في الصورة؟ الأمر غاية في البساطة. في التدوين العربي نجد أن الألف = واحد والحاء = ثمانية والدال = أربعة. وبالجمع نجد أن هذه الأرقام تساوي ثلاثة عشر. وبالتالي أصبح رقم ثلاثة عشر على جانبٍ كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الطريقة الصوفية.

والحلقات التي تنتمي لهذا المعتقد تتشكل دائمًا من ثلاثة عشر. فكل ثلاثة عشر رجلاً يكوِّنون وحدة بحد ذاتها.

يدور التاريخ الرائج لتكوين هذه المنظمة حول سنة ١٢٠٠م.ع.م.

وبعد حوالى قرن و نصف(ليس هناك من يعرف تاريخًا محددًا) ظهرت منظمة غامضة إلى الوجود فى إنجلترا، وكان الملك نفسه، هو الذى يقف وراءها. وانقسم أعضاؤها إلى قسمين، كل منهما يتكون من ثلاثة عشر شخصًا، وكان القسم الأول تحت إمرة الملك "إدوارد الثالث" والآخر تحت رئاسة "الأمير الأسود". وتراوحت ألوانها - أى تلك المنظمة - بين الأزرق والذهبى، وكانت الثياب التى يرتدونها مصنوعة من الصوف ومزودة بغطاءٍ للرأس. أما أهدافها فكانت أهدافًا فروسية على نحوٍ سافرٍ لا لبس فيه. وكان قديسها الراعى هو سانت "چورچ" الذى يعادل فى سوريا، حيث انبثقت شعائره، شخصية "الخضر" عند الصوفيين. وكانت فى الحقيقة تُدعى طريقة القديس "چورچ" التى نستطيع ترجمتها مباشرة إلى "طريقة حضرة الخضر"[=طريقة القديس الخضر]. وسرعان ما أصبحت تُعرف باسم "طريقة ربطة الساق"Order of Garter،[ ربطة كانت تشد حمالة جوارب السيدات كيلا تقع إلى كعوبهن. المترجم] حيث إن كلمة "Garter" فى اللغة العربية تساوى كلمة الربطة أو العقدة الصوفية، وكذلك "الزهد الدينى أو النسكى" على أن الكلمة التى تشير إلى الوحدة الصوفية الأساسية (الحلقة) تتبادل فى الحديث الصوفى الجارى مع نفس الجذر الذى اشتُقت منه كلمة "ربطة أو عقدة".

ضاعت المدونات الأولى لـ"طريقة ربطة الساق". وحلت محلها التكهنات حول اشتقاقات وأصول الطريقة. وقد يكون للقصة الطريفة التى تُرجع نشأة الطريقة إلى شخص ما كان يتهكم على ربطة ساق حقيقية، ومع تقليل المؤرخين الجادين من شأنها، أساس موجب للاهتمام فى حقيقة الأمر. وقد تُعيد هذه القصة إلى الأذهان أن هذا التهكم وقع خلال إحدى الرقصات. وإذا ما نظرنا إلى الحقائق من وجهة نظرٍ تاريخية صوفية، فإن بوسعنا أن نسأل سؤالاً ربما لم يطرأ على ذهن أحد: أى نوع من الرقصات كانت تلك الرقصة؟ يبدو أن هذه الواقعة ليست سوى محاولة للاعتذار عن رقصة شعائرية مُنعت وصار لزامًا إيجادِ تبرير ما فى هذا الصدد. ويبدو من المحتمل أن نسخة محرفة وصلت إلينا. لماذا، على سبيل المثال، ظهرت "ربطة الساق" خلال

رقصة من الرقصات، إذا كان ذلك ما يدور؟ لا يخرج السبب عن احتمالين، لا ثالث لهما: إما أن "ربطة الساق" اختيرت لتمثيل "ربطة" الطريقة بشكل مرئى، وإما أن "ربطة ساق" إحدى السيدات سقطت لسبب أو لآخر .

ما هو شعار هذه "الطريقة" وهل له صلة بطريقة "الخضر"؟ على المستوى السطحى لا توجد أى صلة هناك بين شعار يقول: "خائن من يظن بها الظنون" وبين عبارة سر "حامل الكأس". وإذا تناولنا الموضوع بمنهج تقليدى، فلن يكون فى طوعنا بالمرة أن نتوصل إلى وجود صلة بين هذه وتلك. ولكننا إذا ما اقتفينا أثر الصوت بدلاً من المعنى، فى الوقت الراهن وحسب، فإننا سوف نقف أمام حقيقة مذهلة: الترجمة الفرنسية للشعار والنص العربى والفارسى تبدو جميعًا نفس الكلمات على وجه التقريب.

وحتى أولئك الذين قرأوا الترجمات الفرنسية للشعراء الصوفيين الذين كتبوا باللغة الفارسية، بحاملى الكئوس الذين يرد ذكرهم فى أشعارهم، كوسيلة من وسائل التنوير للصوفى، سوف يرون تلك الصلة.

ولعل العملية التى يجرى خلالها تبنى كلمة أو عبارة أجنبية فى لغة أخرى، مستقرة غاية الاستقرار فى الآداب والعادات. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، بل حصل النسق هنا على اسمه الذى أصبح يُعرف به، وظهر فى تصانيف القواميس كـ "هوبسون- جوبسون" Hobson-Jobson والابتهال الدينى الذى يطول مداه على ألسنة الهنود "يا حسن يا حسين" تقبله اللغة الإنجليزية تحت صوت " هوبسون - جوبسون"، فى محاولة من جانب الجنود البريطانيين لإعادة إنتاج الابتهال. ويُعرف القاموس الهندى المعتمد للعبارات الأنجلو- هندية الذى يضم كثيراً من الأمثلة على هذه العملية، فى واقع الأمر باسم "هوبسون - جوبسون"، وفى غرب أفريقيا استعارت اللغة الإنجليزية كلمة "الغيطة"[=المزمار] فدمجتها فى بنيتها الصرفية كى تظهر على هذا النحو:

Alligator، وأكثر قربًا من الوطن، نجد كل اللندنيين، يألفون اسم خان معروف هو "الفيل والقلعة" وكان اسمه الأصلى هو .Infanta de Castile [ أمير والأولى ولى عهد القلعة.المترجم].؛

وفى الآونة الأخيرة قدم أحد أصدقائى، وكان من الشرق الأوسط، عملة إنجليزية من فئة الشلن إلى جامع حديد خردة يدفع عربة أمامه، فى أحد شوارع العاصمة البريطانية "لندن"، الأمر الذى أصابه بالاندهاش. وكان الرجل يردد فى حمية، بتلك النغمة الشجية لبائع سريع: "أى حديد قديم للبيع"؟ ولم يستطع صديقى أن يميِّز الأصوات التى تخرج من فم الرجل عن الصيحة التى يطلقها الشحاذون من الدراويش: "يا إمام الرضا!"، وهى الصيحة التى يرددها أيضاً الدراويش الأتقياء مئات المرات فى اليوم كضراعة ورعة، ويسمعها الجميع فى بعض المناطق.

وينقل الإيرانيون اسم "شكسبير" أحياناً بصورة صحيحة تماماً ومقبولة للغاية إلى لغتهم على هذا النحو: "شيخ – بير" أى "الحكيم العجوز".

ولسوف تحتاج أى جمعية يردد أعضاؤها عبارات غامضة، أو اضطرت إلى معاناة الإيقاف خلال شعيرة، أن تفسِّر ما الذى تعنيه هذه العبارة الغريبة أو تلك، وما هو الأساس اللازم لرفع "ربطة الساق". هناك كم هائل آخر من المواد التى تربط بين هاتين الحركتين، كثير من تلك المواد تأهيلية/تدشينية الطابع، وليس فى طوعنا أن نعيد تكرارها هنا. ومع ذلك فقد يُقال هنا أن "المستديرة"[= المبنى المستدير] هو اسم بديل لفرع الطريقة الخضرية، ويرتبط بالقصر الفخم الذى ابتناه "هارون الرشيد" فى بغداد. والمعروف أن مدينة "بغداد" بأسرها كانت قد أُنشئت فى سنة ٧٦٢ م.ع.م. بأبعاد هندسية معينة تعتمد على العجلة. وترتبط جماعات التقاليد الصوفية، مثل "البنائين الأحرار"[=الماسونيين] فى الغرب، تكريسهم، بهذا المبنى المستدير. ولكن الأمر ربما يكون من باب الصدفة وحدها أن "طريقة ربطة الساق" كانت مهتمة بإحياء "الدائرة المستديرة"، وأن الملك "فيليب" حاكم "فالواز" Valois كان حريصاً أيضاً على أن يبدأ فى تشكيل جماعة جديدة من "الدائرة المستديرة".

وحتى عهد "إدوارد" السادس (ت ١٥٥٢م.ع.م.) كانت الطريقة تسمَّى طريقة القديس "چورچ"، وهو القديس الراعى لإنجلترا، مع أن الصلة التقليدية مع "ربطة ساق" تعود إلى الوراء إلى أصول الطريقة ذاتها. وكان ممكناً بالكاد أن معنى كلمة Garter

[= ربطة ساق]، بعد مرور قرنين من تدشينها، قد أصبح مفهومًا بدرجة كافية كى يغدو الاسم الفعلى للطريقة. على أن التعديلات المتعاقبة التى دخلت على الشعيرة و أعداد الفرسان غيُرت فى واقع الأمر التصادف الصوفى الذى وقع فى الأصل.

واليوم لا تزال "طريقة ربطة الساق" أهم عرف من الأعراف فى إنجلترا وأعلاها جدارة بالفخر من جانب الإنجليز. غير أن الفكرة التى تذهب إلى أنها ربما ترجع إلى اشتقاق أجنبى، لا تلقى ترحيبًا من جانب البعض. ومع ذلك فهؤلاء ليسوا سوى الذين عجزوا عن إدراك الحقيقة التى تقول إنه بصرف النظر عن الأصول، فإن تلك الطريقة حازت أعظم تميز لها فى إنجلترا، وحافظت، بجدارة، على سجل مشرف ينتمى حقا للصفوة فى المجتمع.

أما أولئك الذين بحثوا فى هذه الطريقة عن صلة ما مع التقاليد الغريبة للسحرة فربما لم يخطئوا هدفهم بدرجة كبيرة، كما قد يظن الآخرون. فعلى الأقل هناك فرع واحد فى بريطانيا من هذه الشعيرة الموزعة فى أنحاء عديدة متأثرٌ إلى حد عميق بالنقل الإسبانى- الإسلامى لنوعٍ متدهور من الصوفية، حيث نجد فكرة غامضة عن "قوة سحرية" وقد حلت محل مسألة "البركة".

هناك سبب معقول تمامًا للجماعة الصوفية كى تضم عناصر الأزرق والذهبى والملكية و"الخضر" [=القديس "چورج"] وحماية النساء فى صيغتها. فكل ذلك إنما يعتمد على جذر كلمة واحدة ومشتقاتها، مع أننا لا نستطيع أن نجد اتساقًا مشابهًا فى "طريقة ربطة الساق"، وهو الأمر الذى قد يقود المرء إلى أن يفترض أن "ربطة الساق" ليست سوى ترجمة للسمات الأساسية لجماعة "الخضر"، وهو ما نجده من ألفه إلى يائه مجتمعًا فى الجذر الثلاثى: خضر.

نستطيع أن نجد كل العناصر المستعملة فى شكل وشعائر الجماعة فيما يلى:

خضير: أن تكون أخضر(الديانة المحمدية، رحم الجماعة) .

خضّر: (بتشديد الضاد) كان مباركًا فيها(التبرك بالجماعة) .

خضـار: القديس "جورج" الملقب ولى الصوفيين "الخضر".

الخضرات : البحر(أوقيانوس الحياة الذى يهتدى فيه الصوفيون إلى الحق، البحر الذى يشكل الصوفيون فيه إحدى موجاته، وهى الاستعارة التى ترد كثيراً فى الشعر، وهو الأزرق الذى يضم فى أحشائه الذهب) .

أخضـر: شكاك، امرأة رائعة(فروسية، فى إشارة إلى الطريقة الإسلامية للفروسية، عندما أسس الرسول فى مطلع القرن السابع م.ع.م. كوكبة من الرجال/الفرسان لحماية النساء و القوافل) .

خضـر: رأس القبيلة.

الخضـراء : السماء، القبة السماوية (التى تنبثق منها الشمس، وفى ذلك تلميح آخر إلى الذهب فى الأزرق) .

الأخضـر : الذهب واللحم والنبيذ(الذهب عنصر السماء أو البحر، واللحم والنبيذ وهما ركنان شائعان فى الشعائر المسيحية. فضلاً عن أن الشعائر المسيحية ذاتها تحظى بالاعتبار بصفتها رموزاً لارتقاء مجمل الجماعة ككل و أفرادها كذلك، إلى الحد الذى لا تخرج عنده الأسرار المقدسة للكنيسة فى رأى الصوفيين عن أكثر من جزء من المهمة الشاملة، على نحو ما أوضحنا عاليه) .

تُعد النخلة رمز الجماعة، و هو رمز مشتق من الجذر "خضر"، أى قطع نخلة. و "النخلة" ذاتها، و كما أوضحنا فى مكان آخر من هذا الكتاب، تعنى "البركة"، بالإضافة إلى عناصر أخرى أساسية فى الصوفية، مطرزة أى النخلة على ثوب التتويج الذى ارتداه ملوك "صقلية" و إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الذين كانوا معروفين باتصالاتهم الصوفية.

شهد عهد الملك "إدوارد" الثالث فى إنجلترا، بكل تأكيد، انتشار العناصر العربية - الإسلامية انطلاقًا من إسبانيا فى سائر أنحاء أوروبا. ولابد من أن الرقصة القومية

الإنجليزية المعروفة باسم "موريس" ترجع فى أصولها إلى هناك. وقد ربط "سيسيل شارب" Cecil Sharp، الذى يُعتبر حجة فى الرقص الشعبى أو الفولكلورى الإنجليزى بين الرقص الأوروبى المعروف باسم الـ "Moorish"[=موريش] وبين التاريخ المرجح لدخوله إنجلترا على هذا النحو:

"الموريس" المعروف فى إنجلترا، أو "المورسك" أو "المريسكو"، كما يُعرف فى فرنسا أو "المريسكا" فى جزيرة "كورسيكا"...هو، فى أرجح الاحتمالات وأكثرها معقولية "موريشى"[=مراكشى] فى أصله، ودع عنك أنه أصبح فى بلادنا إنجليزيا أصيلاً فى عمق و أصالة "الملاكمة"...أما هولندا، و كما ذكر "فرديدريك إنجلز"، فلقد لحقتها عدوى هذا النوع من الرقص هى الأخرى، و فى طوع بحثٍ دءوب، أن يثبت على وجه الترجيح أن "الموريس" Morris كان معروفًا، بهذا الشكل أو ذاك فى مختلف أنحاء أوروبا و ما وراءها. أما عن تاريخ وصوله إلى إنجلترا، فمن المستحيل أن نحدد لذلك تاريخًا فوق الشك، و لكن معظم الثقاة يشيرون فى هذا الصدد إلى عهد الملك "إدوارد" الثالث. ولربما جاء ظهور أقدم رجال – موريسيين على وجه الترجيح فى إنجلترا عندما عاد "جون الجونتى" John of Gaunt من إسبانيا.(١)

قد تكون هذه الرقصات قد جُلبت مباشرة من إسبانيا خلال خضوعها للحكم العربى–الإسلامى فى العصور الوسيطة، ولكننا نستطيع تتبع أصولها إلى الجمعيات أو الأخويات الصوفية أى قبل ذلك بوقتٍ طويل. فركوب "الحصان الخشبى"[عصا يركبها الأطفال باعتبارها حصانًا. المترجم] (فى لغة "الباسك": zamalzain (زمال–زين) من العبارة العربية "زميل الزين"، و هو حصان التشريفة الأعرج(٢)، ليس سوى جزء من شعيرة صوفية. وهؤلاء المرفِّهون ليسوا، بالتأكيد، مجرد فلول المغنين الجوالين العرب"، فهم يمثلون الشعراء الهزليين الذين يمضون فى ملابس مزركشة وشعور مسدلة على الأكتاف ووجوه مدهونة بالطلاء الذين يشرحون عن طريق التمثيل بعض التعاليم الميتافيزيقية حتى اليوم بين الصوفيين. فأحيانًا يمتطون أحصنة خشبية، وأحيانًا عصى الخيزران، وترى كلا منهم يدَّعى البله بصفته "هبة الله". وقد أجرى "جلال الدين

الرومى" مقابلة متخيلة مع واحد من مثل هؤلاء الدراويش من راكبى العصى الخيزران في تحفته الرائعة "المثنوى". و هذه ترتبط "ب ر ش" أو bruja التى تعنى "ساحر" بالإسبانية و ركاب إسبانيا.

نجد أول سجل صوفى لرحلة تعليمية إلى إنجلترا [٢] فى أسفار "نجم الدين غوث الدهر قلاندار" الذى ولد فى سنة ١٢٣٢، وربما قبل ذلك. أما نجله، أو خلف آخر("نجم الدين" بابا) "فلقد اقتفى خطى والده" بالمعنى الحرفى لا المجازى من الهند إلى إنجلترا والصين فى سنة ١٣٣٨.

كان "نجم الدين" الأب مريداً للشيخ الدءوب "نجم الدين أوليا" الذى كان يعيش فى العاصمة "دلهى"، وبعث به إلى "الرومى" فى تركيا. كى يدرس على يدى "خضر الرومى"، واسمه بالكامل هو "سيد خضر الرومى خبراداري" : حامل كأس تركستان. ولا ينبغى أن ننسى أن الطريقة الخضرية(التى توازى "ربطة الساق") ترفع شعاراً، هو فى نفس الوقت تحية لحامل الكأس. فلهذا الكأس صفات أشبه بالمعجزات.

تقول الأسطورة إن هذا الدرويش حمل معه تفسيراً للعلامة الصوفية "هوو"(التى تشبه فى الكتابة الزخرفية رقم ٤)، وهى العلامة الماسونية التى نجدها على المبانى القوطية فى الغرب. علاوة على تشكيلها لإطار لـ"المربع السحرى" الخاص بالصوفيين، وهذه العلامة يستخدمها القلانداريون كرسم بيانى لأوضاع الصلاة(القيام والركوع والسجود)، وهى ما يمكن أن توازى "آلات" الماسونيين.

وكان معلم "نجم الدين" أعنى "سيد خضر" زميلاً للمعلم الصوفى المعروف "السهروردى" (صاحب طريق الوردة)، الذى يقارن أحياناً بالروسيكروسيين أو "الزهر-صليبيون" ( Rosicrucians)، و هو الطريق المنسوب لـ "عبد القادر" الملقب بـ "زهرة بغداد" ووالد "جلال الدين الرومى"( نجد بعض قصصه فى "حكايات كانتربيرى" للشاعر الإنجليزى المشهور "تشوسر"، الذى كان يكتب وقتذاك رحلته المتخيلة إلى إنجلترا) وعلى نفس المنوال نجد معلمين صوفيين كباراً مثل "فريد الدين شاكارجانج-Fariduddin Sha-kargani و"شاه مدر" وقد اشتغل "مدر" بتدريس الوحدة الأساسية لجميع الأديان،

وخصوصًا ما يتعلق منها بالطريقة الباطنية للديانتين المسيحية والمحمدية. وقد اتبع تعاليم "الطيفورى" وصيغة الملك أو "رب السمك"، و"ذو النون المصرى" أو "الأسود".

وكان "فريد الدين شاكارانج"(والد فريد صاحب "الكنز الحلو") منتميًا لمدرسة الـ "تشيشتى" الصوفية و يرجع أصله إلى طبقة النبلاء فى أفغانستان. وقد لفظ أنفاسه الأخيرة فى سنة ١٢٦٥، حيث تحظى مقبرته بتبجيل كل الناس من أصحاب كافة الديانات. و تبدت أعماله فى العلاج و عزف الموسيقى. و قد تكون هناك صلة ما بين الموسيقيين من أبناء مدرسة الـ " تشيشتى"، الذين كانوا يطوفون فى آسيا بالناى والطار، يجمعون العامة كى يقصوا عليهم "الحواديت" ذات المغزى الصوفى بالكلمة الإسبانية Chistu بمعنى المهرج الذى كان يرتدى زيا مشابهًا إلى درجة لافتة للأنظار.

ولابد أن الجوالين الصوفيين الذين يُطلق عليهم اسم "القلاندريين" وأولئك الـ "تشيشتيين" حملوا إلى الغرب رقصات أخرى، إلى جانب "أوراد" شعائرية إيقاعية، وهى تلك التى يقدمها الشخص "الموريسى".

ويتحدث "هوجو" المولود فى "رويتلينجين" Reutlingen، على سبيل المثال، فى كتابه Weltchronik الذى صدر فى ١٣٤٩ واستشهد به د."نيتل" Nettl، عن الأغنية، و هى من مقام "فا"، التى تستخدمها الفرق الراقصة التى "تذكرنا برقصة الدراويش العربية"(٤).

# الفصل السادس عشر

## أسرار في الغرب

### (ج) رأس الحكمة

هذا اليوم و ذاك اليوم، كلاهما تقضيهما فى جنينة منزلك،
ناسياً الليل، مختاراً صديقك، من بين الغربان،
و مع ذلك فمثل هذه الصداقة سوف تترك بصماتها
على روحك:
فهل تظن أن النار سوف تكف عن الإحراق،
أو أن الزيت يمكن أن يمتزج بالماء؟
ديوان «بديل»، ترجمة جونسون باشا.

كانت تهمة جماعة "فرسان الهيكل" عندما تعرضوا للقمع أنهم يعبدون رأسًا بشرية، عُرف أحيانًا باسم "بابهوميت" أو "بافومت". فلقد رأى الأتقياء فيها نوعًا من أنواع الأوثان، وربطوا بينها على الأرجح وبين "محمد"[=ماهوميت] النبى (صلى الله عليه وسلم). وصف الكثيرون هذه الرأس، لكن ما من أحدٍ استطاع أن يحدد المطرح الذى يمكننا أن نعثر فيه على إحدى تلك "البافوميت" التى نستطيع أن نتعرَّف عليها بصورة يقينية بهذه الصفة.

وفى الآونة الأخيرة افترض الدارسون الغربيون، اعتماداً على مصادر شرقية معاصرة، أن الـ "بافوميت" لا صلة لها بـ "محمد" النبى (صلى الله عليه وسلم)، ولكن

الكلمة يمكن جدا أن تكون تصحيفًا للعبارة العربية "أبو الفهامة"(التى كانت تُنطق فى إسبانيا تحت حكم العرب "بوفهامة"، أى "مصدر" و "المركز الرئيسى لـ" و هكذا) و فى المصطلح الصوفى "رأس الحكمة" تعنى تفكير الإنسان بعد أن يكون قد مر بتجربة ارتقى خلالها إلى الوعى المتغيرِّ.

تجدر الإشارة إلى أن كلمة "المعرفة أو الفهم" اللتين نستخدمهما هنا مشتقان من جذر عربى هو "فهم". وكلمة "فهم" بدورها تُستخدم فى تمثيل كل من "فهم" و"فحم"، ومشتقاتهما، ففهم تعنى "المعرفة" و"فحم" ومشتقاتها تعنى "أسود، فحم، فحَّام" وهكذا.

حقيقة الأمر أن الـ "بافوميت" ليس سوى رمز للرجل المتكامل. والرأس السوداء أو الرأس الزنجية أو التركية، تلك التى تظهر على الدروع وعلى علامات الفنادق الريفية الصغيرة ما هى إلا كلمة بديلة [=سيم] لذلك النوع من المعرفة انتشرت خلال حروب الفرنجة[عُرفت فى أوقاتٍ لاحقة بالخطأ بالحروب الصليبية.المترجم] .

وقد يكون من الجدير بالذكر أن درع "هيوز دى بيان"Hugues de Payen مؤسس(بالاشتراك مع بيزول دى "سانت أومير"Bisol de St.Omer) جماعة "فرسان الهيكل" فى سنة ١١١٨م.ع.م. كان مرسومًا عليه ثلاث رءوس بشرية سوداء: رءوس الحكمة.

ولطالما تكرر استخدام هذا المصطلح "الرأس الأعجوبة" طوال تاريخ العصور الوسيطة. و يؤكد كثيرون أن البابا "جيربرت Gerbert (سيلفستر الثانى) الذى درس فى إسبانيا تحت الحكم العربى- الإسلامى صنع رأسًا من النحاس، بين ما صنع من أدواتٍ "سحرية" رائعة كثيرة.(١) وقد قضى "ألبيرتوس ماجنوس"Albertus Magnus ثلاثين سنة فى صنع رأس مدهشة من النحاس الأصفر لنفسه. وقام "توماس الأكوينى" الذى كان يتتلمذ على يدىْ "ألبيرتوس" فى ذلك الوقت، بتهشيم هذه الرأس لأنها "تثرثر أكثر من اللازم".

وتواصل الرأس الظهور المرة بعد المرة.

لا ينبغى أن تنسى أن "فرسان الهيكل" و خريجى مدارس السحر الإسبانية جمع بينهم أمر مشترك، بخلاف الاتهام بالهرطقة وتسخير القوى السحرية، والانتماء لمنظمات سرية. فلقد كانوا جميعًا يتحدثون ويكتبون اللغة العربية، وعن طريق هذه اللغة التأهيلية/التدشينية، كان فى وسعهم أن يتواصلوا مع بعضهم البعض، ويتبادلوا رسائل تُفيد معنيين فى ذات الوقت، و يرسمون علامة مثل "وطواط مايوركا" لتصوير بعض الرسائل.

هذه الرأس المصطنعة ليست مصنوعة من النحاس الأصفر. ومصنوعة هنا لا تعنى أكثر من أنها جاءت نتاجًا لـ "العمل" بالمفهوم الصوفى للمصطلح. وفى نهاية المطاف، بطبيعة الحال، لا تعد سوى رأس المرء نفسه. ولقد اقترب وقائعى واحد على الأقل من إصابة الهدف عندما قال إن "هذه الرأس من لحم و دم، مثلما هو الحال مع رأس أى إنسانٍ عادى". ويقود التأكيد على هذه العبارة، مع ذلك، القارئ العادى إلى الفكرة التقليدية عن "الأشياء المصطنعة"، وعلى غرار حيلة من حيل المشعوذين البارعين، تصرف النظر عن طريقة صنع الرأس، وهو الأمر الذى قد يثير الريبة إذا مضى الخيال إلى أن "الرأس" ليست سوى كلمة مشفَّرة للنتيجة التى تسفر عنها عملية تكوين فكر هرطوقى.

تعنى كلمة "brass" فى اللغة العربية "النحاس الأصفر". و"الرأس الصفراء" تفيد "الرأس المصنوعة من الذهب". و"الرأس الذهبية" عبارة صوفية تشير إلى شخصٍ تحول عقله الباطنى كى يكون ذهبًا عن طريق الدرس والنشاط الصوفيين، ولو كان مسموحًا لتعرضنا لطبيعة هذا العقل هنا.

تظهر الرءوس الثلاثة السوداء للحكمة على درع مؤسس "فرسان الهيكل" على خلفية من الذهب: "على الذهب نجد ثلاث رءوس سوداء" .

والعبارة التى تقول "إننى أصنع رأسًا" التى يستخدمها الدراويش فى الإشارة إلى تفانيهم الصوفى فى أداء شعائر معينة، يُمكن أن يكون "ألبيرتوس ماجنوس" أو البابا

"سيلفستر" قد استخدماها وأدخلا عليها "تحولاً" بالمعنى الحرفى، بما يُفيد أنها تشير إلى نوعٍ ما من أنواع المشغولات اليدوية.

وكان "ألبرتوس ماجنوس" المولود فى سنة ١١٩٣ متبحراً فى الأدبين والفلسفتين الإسبانيين والصوفيين. ويقول البروفيسور "براون" أن "ماجنوس" تفوق على العادات التقليدية للمستشرقين الغربيين، لأنه "ارتدى زى العرب وأخذ ينشر فى باريس تعاليم "أرسطو" استناداً إلى أعمال "الفارابى" و"ابن سينا" و"الغزالى"".

## الفصل السابع عشر

## أسرار في الغرب

### (د) فرانسيس الأسيسي

**حتى و لو عقدت في الخيط**
**مائة عقدة، فلسوف يظل الخيط نفس الخيط.**
**جلال الدين الرومي**

يعرف كثيرون أن القديس "فرانسيس الأسيسي" كان شاعراً من الشعراء المعروفين باسم الـ"تروبادور" في إيطاليا، وكان خفيف الظل ومر بتجربة التحول إلى ديانة أخرى، كي يُصبح قديساً يملك نفوذاً خارقًا للطبيعة على الحيونات والطيور. ومن الثابت أن هؤلاء الشعراء يُعدون فلول الشعراء والموسيقيين الذين ترجع أصولهم إلى إسبانيا العربية -الإسلامية. وهناك اتفاقٌ عام بأن نشوء وازدهار الطرق الرهبانية في العصور الوسيطة كان متأثراً إلى حد كبير بتغلغل منظمات الدراويش المسلمين في الغرب. ودرس القديس "فرانسيس" من وجهة النظر هذه يمكّننا من الوصول إلى اكتشافاتٍ محددة جديرة بالنظر.

ولد "فرانسيس" في سنة ١١٨٢، وهو ابن "بيترو بيرناردون"Pietro Bernardone، الذي كان يعمل بالتجارة في مواد كمالية، وأمه "مادونا بيكا" .Madonna Pica وكان قد سُمي عند مولده "جيوفاني" ولكن والده كان يكن إعجابًا بفرنسا(حيث قضى معظم عمره كتاجر)، "وحبًا في البلاد التي كان قد غادرها للتو" أعاد تسمية ابنه "فرانسيسكو".

ومع أن فرانسيس" يُعد إيطاليا، فقد كان يتحدث "البروفينسالية" وهى لغة شعراء "التروبادور". وليس هناك كثير شك فى أنه استشعر فى روح هؤلاء الشعراء ومضة تشي بوجود شيء ما أعمق مما يبدو على السطح. وكان شعره يشبه، بقوة، فى مواضع معينة أشعار "جلال الدين الرومى" شاعر الحب، إلى الحد الذى يغرى المرء بالبحث عن أى إشارة قد تربط بين "فرانسيس" والطريقة الصوفية المعروفة بـ "الدراويش الدوَّارين"، وعند هذه النقطة نصادف القصة الأولى فى سلسلة من القصص التى يُعدها كاتبو السير فى الغرب غير قابلة للتفسير.

يستطيع "الدراويش الدوَّارون" بلوغ المعرفة الحدسية، بصفة جزئية، عن طرق شكل غريب من الغزْل(من غزل بالمغزل) يشرف عليه أحد المعلِّمين. وكانت مدرسة "جلال الدين الرومى" للدراويش الدوَّارين" فى أوج ازدهارها فى آسيا الصغرى، وكان مؤسسها لا يزال على قيد الحياة، خلال حياة القديس "فرانسيس".

وإليكم قصة "الغزل" التى تحير الألباب:

كان القديس "فرانسيس" فى منطقة "توسكانى" الإيطالية مع أحد تلاميذه ويسمَّى الأخ "ماسيو" Masseo . وسرعان ما وصلا إلى مفترق طرق. يقود أحدها إلى "فلورنسا" Florence والثانى إلى "أريزو" Arezzo والثالث إلى "سيينا" Siena .

وهنا سأل "ماسيو" عن الطريق الذى ينبغى لهما أن يسلكاه.

– ما يأمر به "الذات العلية".

– و ما هو؟

– سوف تعرفه عن طريق "علامة". فآمرك، بحق العهد الذى بينى و بينك على الطاعة أن تدور حول نفسك و تظل تدور، كما يفعل الأطفال، حتى أطلب منك أن تتوقف.

وهنا أخذ "ماسيو" المسكين يدور و يدور حول نفسه، حتى سقط على الأرض مغشيًا عليه. ثم نهض واقفًا و تطلع متضرعًا إلى القديس، إلا أن القديس لم يقل شيئًا،

أما "ماسيو" فلقد عاد مرة أخرى يدور حول نفسه، بعد أن تذكر العهد الذى قطعه على نفسه. واستمر يدور ويدور ثم يقع على الأرض لبضع الوقت، حتى بدا أنه بذل كل نفس فى صدره فى الدوران، وعندئذٍ وفى آخر المطاف، سمع الكلمات المنتظرة:

- قف. وخبرنى إلام استدار وجهك؟

فهق "ماسيو"، الذى كان قد شعر أن الأرض تدور مهتزة تحت قدميه.

وهنا قال "فرانس":

- إذن نتوجه إلى "سيينا" .

وإلى هناك مضيا.

يبدو واضحًا من واقع مثل هذا الدليل أن "فرانسيس" شعر أن مصدر إلهامه كـ "تروبادور" يقع فى الشرق، وأنه مرتبط بالصوفيين. وعندما توجه إلى البابا، سعيًا وراء شمول طريقته بالقبول، استخدم هذه الحكاية الرمزية التى توضِّح أنه كان يفكِّر فى وأد تقاليد معينة وضرورة إعادة تأسيس حقيقتها. والعبارت التى يستخدمها فى حكايته الرمزية تعود إلى شبه جزيرة العرب، والمصطلحات التى تدور حول ملكٍ ما وبلاطه، وعن سيدة وأبنائها يعيشون فى الصحراء، ليست مسيحية بل إسبانية -إسلامية.

يقول "بونافينتورا" Bonaventura فى تسجيله لاجتماع مع البابا "إنوسينت" أن "فرانسيس" حضر مسلَّحًا بحكاية رمزية: كان هناك ملك شديد البأس وافر الثراء، وكان قد تزوج من فتاة رقيقة الحال لكنها على درجة كبيرة من الجمال. وكانت تعيش فى الصحراء. وكان أن سعد الملك بزواجه من هذه البدوية وأنجب منها أطفالاً كانوا نسخة منها. وعندما كبر الأبناء طلبت منهم أمهم ألاَّ يستشعروا أى خجل، فهم أبناء ملك" وأرسلتهم إلى البلاط، بعد أن زوَّدتهم بكل ما يحتاجون إليه. وعندما دخلوا فى حضرة الملك، سلب لبه ما يتمتعون به من جمال. ورأى فى ملامحهم بعض الشبه مع ملامحه. فسألهم "أبناء من تكونون؟" وعندما ردوا أنهم أبناء امرأة فقيرة تعيش فى

الصحراء شعر الملك بالسعادة تملأ قلبه وقال: "لا تخشوا شيئًا فأنتم أبنائى، وإذا كنت أطعم الغرباء على مائدتى، فكيف بكم وأنتم أبنائى الشرعيين."

تتلاءم التقاليد التى تقول إن الصوفيين هم المسيحيون الباطنيون الذين خرجوا من الصحراء وأنهم أبناء امرأة فقيرة("هاجر" زوجة "إبراهيم" نظرًا لانحدارهم من أصول عربية) بصفة كاملة مع إمكانية أن "فرانسيس" حاول أن يشرح للبابا أن التيار الصوفى يمثّل أحد أشكال المسيحية فى استمراريتها.

وخلال اجتماعه مع البابا- يفيدنا الرواة - لم يقع "فرانسيس" موقع إعجاب كبير، بل قوبل بالطرد. ومع ذلك فعقب ذلك مباشرة، رأى الملك حلمًا غريبًا. رأى نخلة تنمو بصورة تدريجية عند قدميه حتى بلغت نموًا معقولاً، و خلال حملقته فيها باندهاش حول ما الذى تعنيه هذه الرؤية، هبطت لحظة تنوير مقدسة على ذهن البابا، الذى يُعد نائب المسيح، بأن هذه الشجرة تشير إلى الرجل المسكين الذى طرده فى ذلك اليوم من حضرته.

تعتبر النخلة بمثابة الرمز الذى يستخدمه الصوفيون، وهذا الحلم يأتى على وجه الاحتمال، كنتيجة لاستخدام "فرانسيس" فى القياس خلال لقائه مع الملك."(١)

أذن البابا "إنوسينت" الثالث فى مطلع القرن الثالث عشر، بعد اقتناعه بمشروعية مهمة القديس، بتأسيس "الإخوة الأصغر" أو "الفرنسيسكان". وقد يقود لقب "الإخوة الأصغر" الذى يعد صادرًا عن تواضع و تقوى، المرء إلى التساؤل عما إذا كانت هناك طريقة تُدعى طريقة "الإخوة الأكبر". وإذا كان ذلك صحيحًا فأى صلة يمكن أن تكون هناك بين هذه وتلك؟

الأشخاص الوحيدون المعروفون، فى هذا السبيل، وكانوا معاصرين للقديس "فرانسيس" كانوا "الإخوة الأكبر"، وهو لقب الطريقة الصوفية التى أسسها "نجم الدين الأكبر". وتنطوى الصلة بين الاثنتين على أهمية خاصة. إذ تتمثل إحدى الخصائص الرئيسية التى يتمتع بها هذا المعلم الصوفى الكبير فى امتلاكه لنفوذ إعجازى على

الحيوانات. وتُصوره الصور باستمرار بأنه كان فى طوعه أن يستأنس كلباً وحشيا بمجرد النظر فى عينيه، تماماً مثلما صنع القديس "فرانسيس" عندما أخضع الذئب فى إحدى الحكايات المشهورة. وكانت "كرامات" نجم الدين معروفة على نطاقٍ واسع على امتداد الشرق قبل ستين سنة من مولد القديس "فرانسيس".

ويروى كثيرون أن القديس "فرانسيس" عندما يثنى أحدهم عليه كان يرد:

-"المرء فى نظر "الذات العلية"، ليس إلاَّ كائنًا هشا."

ويُقال إن "نجم الدين الأكبر" هو الذى أرسل هذا القول المأثور: "الهق فاهم أهسن الهقيقة"، أى "الحق هو أن تفهم ما هو حقيقى."

فى سنة ١٢٢٤، أو نحو ذلك، ألَّف القديس "فرانسيس" أهم أغانيه جميعًا وأكثرها حملاً لسماته الخاصة: Cantico del Sole، أى أغنية الشمس. و قد كتب "جلال الدين الرومى"، الدرويش الدوَّار، وأمير شعراء الفرس وأعلاهم صيتًا، قصائد عديدة نذرها للشمس، منها شمس "تبريز"، بل أطلق على أحد دواوينه الشعرية اسم "ديوان شمس تبريز"، وفيه وردت كلمة "الشمس" المرة تلو المرة.

وإذا كان صحيحًا أن القديس "فرانسيس" كان يسعى فى سبيل إقامة اتصال مع مصادر شعره "التروبادورى"، جاز لنا أن نتوقع منه أن يزور، أو يحاول زيارة الشرق. كما يجوز أيضًا لنا أن يحسن الشرقيون الإسبان وفادته/استقباله متى وصل إلى ديارهم. أضف إلى ذلك أنه من المتوقع أن يكتب أشعاراً صوفية نتيجة لسفرياته الشرقية. والآن لننظر فيما إذا كانت هذه التخمينات متفقة مع التاريخ، و ما إذا كان معاصروه قد رأوا فيها قدرًا من الصحة.

عندما بلغ "فرانسيس" الثلاثين من عمره، قرر السفر إلى الشرق وعلى وجه التحديد إلى سوريا، التى تتاخم منطقة "آسيا الصغرى" حيث تأسست جماعة "الدراويش الدوَّارين"، إلاَّ أنه عاد إلى إيطاليا، لنقص موارده المالية. ثم عاود المحاولة مرة أخرى، ولكن هذه المرة كانت وجهته هى "مراكش". وقد انطلق برفقة أحد المقربين

إليه، حيث عبرا مملكة "أراجون" في إسبانيا، مع أننا نجهل السبب الذى جعله يقدم على ذلك، وهناك من بين كتاب السير من يقف حائراً أمام هذا الأمر، وكانت الأفكار والمدارس الصوفية تغطى معظم أرجاء إسبانيا فى ذلك الحين.

غير أنه لم يستطع الوصول إلى "مراكش"، فلقد أجبره المرض الذى داهمه فى الطريق على العودة إلى بلاده فى ربيع ١٢١٤

وعندئذ انطلق وراء "حروب الفرنجة" ووقت ذاك كان الفرنجة يضربون حصارهم حول "دمياط". وكان السلطان "الملك الكامل" قد نصب معسكره عبر نهر النيل، وهنا توجه "فرانسيس" لمقابلته، وكان أن استقبله السلطان خير استقبال، وكان المفروض أن القديس يتوجه إلى السلطان كى يقنعه بالتحوُّل عن دينه إلى المسيحية. ويقول فى هذا الصدد أحد كتاب الوقائع إن السلطان لم يصرف "القديس" بسلام فحسب، مع بعض الدهشة والإعجاب بملكات الرجل غير العادية، بل شمله بفضله ومنحه "صك أمان" يستطيع بموجبه أن يغدو ويروح، مع ترخيص كامل بالتبشير بين رعاياه، والتماس بأن يعود لزيارته بين الحين و الآخر.

يفترض كتاب السِّير أن الرغبة فى تحويل "السلطان" إلى الديانة المسيحية هى التى تقف وراء هذه الزيارة إلى العرب الشرقيين. ومع ذلك يُقال إن رحلتيه هاتين اللتين لم يبغِ من ورائهما الوصول إلى أى غرضٍ أيا كان، أحدثا تغيُّراً غريباً على مسيرة حياته. إلاَّ أن هاتين الرحلتين لتبدوان غريبتين حقّاً، لو لم تكونا رحلتين يقوم بهما "تروبادور" بحثاً عن جذوره. وقد رفض كثيرون رغبة "القديس" فى الذهاب إلى "مراكش" بعبارات مثل هذه: "من باب المستحيل أن نحدد أى حادثة فى سيرته التى لم تُروَ بالكامل، تستطيع أن توحى إلى ذهنه بهذه الفكرة الجديدة."

كانت جيوش العرب-المسلمين و بلاط سلاطينهم فى ذلك الوقت تغص بأنشطة صوفية. و ليس هناك أى شك، على وجه الترجيح فى أن "فرانسيس" عثر هنا على ما كان يبحث عنه. و عوضاً عن العمل على تحويل أى شخصٍ عن ديانته فى المعسكر الإسلامى، كان أول عملٍ يقوم به فور عبوره للنيل فى طريق عودته هو محاولة صرف

المسيحيين عن محاربة أعدائهم من المسلمين. غير أن المؤرخين، عن طريق العملية المعتادة من الحكمة بأثر رجعي، فسروا الأمر بأنه راجعٌ إلى رؤية "القديس" التي تنبأ خلالها بالكارثة التي كانت ستحل بالجيوش المسيحية. وقد قوبلت تحذيراته بالازدراء، ولكنها تحققت بالكامل في شهر نوفمبر/هاتور التالي مباشرة باندحار جيوش الفرنجة بعد خسائر فادحة وطردهم بعيداً عن حيطان "دمياط". ولابد أن عواطف "فرانسيس" كانت موزعة، تحت ظل مثل هذه الظروف، فمن المستحيل ألاَّ ينطوي فؤاده على بعض المشاعر الخاصة تجاه ذلك "السلطان" الذي أبدى معه كثيراً من الود والتسامح خلال لقائهما، وهو اللقاء الذي غمره خلاله بالعطف."

**قوبلت "أغنية الشمس" بالترحاب بصفتها أول قصيدة في تاريخ الشعر الإيطالي بأسره، التي يؤلفها صاحبها، و هو هنا "القديس"، عقب رحلته إلى الشرق، مع أن كاتبي سيرته العاديين سوف يستحيل عليهم أن يصدِّقوا أنه لم يكتب، في ضوء خلفيته كـ "تروبادور"، شعراً من هذا النوع و بهذه الروح قبلَ هذه القصيدة:**

**"يستحيل أن نفترض أن "فرانسيس" الذي كان رائداً من رواد الشعراء الشبان في "كوميون" "أسيسي" Assisi بأواسط إيطاليا، أولئك الشعراء الذين عُرفوا باسم "التروبادور"، في مطلع حياته، وجاس في الغابات والحقول، وهو يغني لنفسه، وكان غناؤه وقت ذاك لا يزال باللغة الفرنسية، وهي أغانٍ ليس بكل تأكيد، نفس الأغاني التي غناها في الشوارع بين رفاقه المرحين: أغاني الحرب والحب، نقول من المستحيل ألاَّ يكون "فرانسيس"، خلال كل تلك السنوات (قبل سنة ١٢٢٤عندما كتب "أغنية الشمس") قد طرأ على خاطره أن ينسج أي مدائح في أمجاد "الذات العلية"، وأنها كانت المرة الأولى أن يقدم على ذلك في تلك المرحلة المتقدمة**

**من العمر، و لكننا نقابل التأكيد بأن هذه القوافى غير المألوفة وغير المتقنة تمثّل البدايات الأولى للشعر القومى أى باللغة القومية فى إيطاليا."**

يُعد جو و وضعية الطريقة الفرنسيسكانية أقرب إلى تنظيم الدراويش من أى شىء آخر. و إذا ما نحّينا جانباً تلك الحكايات التى تدور حول القديس "فرانسيس"، تلك التى تشترك مع الحكايات المماثلة التى تدور حول المعلّمين الصوفيين، فإن جميع أنواع النقط تتطابق النقطة مع الأخرى. وتشير المنهجية الخاصة لما يدعوه "فرانسيس" بـ "الصلاة المقدسة" إلى وجود قرابة قوية مع "ذِكر" الدراويش، بصرف النظر عن دورانهم حول أنفسهم. وزى الطريقة الذى يتميّز بعباءة يتصل بها غطاء رأس وأكمام واسعة، هو نفس زى دراويش "مراكش" وإسبانيا. وعلى غرار المعلّم الصوفى "العطار" بدَّل "فرانسيس" رداءه بجلباب الشحاذين. وقد رأى أحد الملائكة المعروفين بـ "السيرافيم" مزوداً بستة أجنحة، وهذه الرؤيا عبارة عن رمز يحمل عبارة "باسم الله". وألقى بالصلبان المؤسلة(=المسنبلة) التى يرتديها كثير من الرهبان بغرض إماتة الذات، وقد يكون هذا العمل أو لا يكون قد وقع، بالضبط، على النحو الذى يُروى عليه. وقد يُشبه العادة الصوفية فى الرفض الشعائرى للصليب بهذه الكلمات:" قد تتملك الصليب ولكننا نملك معناه"، وهى العادة التى لا يزال الصوفيون يأتونها حتى اليوم. وقد تكون هذه العادة، من باب الصدفة وحدها، أصل العادة التى يمارسها "فرسان الهيكل"، ويقول عنها شهود العيان أن "الفرسان" "يطأون فيها الصليب بأقدامهم".

رفض "فرانسيس" أن يصير قسيساً. وعلى غرار الصوفيين، انخرط فى تعليم البسطاء من غمار الناس، ومرة أخرى، وعلى نمط الصوفيين، وليس على نمط الكنيسة، سعى إلى نشر الحركة بين كل الناس، خلال نوع من أنواع الانتماء. وكان هذا "أول عودة، داخل الكنيسة، لظهور العنصر الديمقراطى: الشعب المسيحى، منذ تأسيس هرميتها الكاملة، كعنصر متميز عن الحملان الوديعة التى لا تحتاج أكثر من الغذاء والأرواح التى تحتاج من يحكم خفقاتها."

ومما يبعث على الدهشة تجاه القواعد التى وضعها "فرانسيس" أن أتباع القديس لم يكونوا مهمومين، بخلاصهم الذاتى، تمامًا مثل الصوفيين، وعلى النقيض من المسيحيين، وهو المبدأ الذى يتأكد، المرة تلو المرة بين الصوفيين، الذين يرون فى الانشغال بالخلاص الشخصى تعبيراً عن الغرور.

وكان "يبدأ تبشيره فى كل مكان، بالتحية التى أوحى له بها "الذات العلية"، فيما يقول، وهى: سلام الله عليكم"، وهذه، بطبيعة الحال، تحية عربية.

وبالإضافة إلى الأفكار الصوفية والأساطير والممارسات، حافظ القديس "فرانسيس" على كثير من المظاهر المسيحية فى الطريقة.

وكان من نتائج هذا الدمج أن نتجت عنه منظمة لم تصل بعد إلى درجة النضج. ويلُخص أحد المعلقين الذين عرفهم القرن التاسع عشر هذا التطور المحتوم على هذا النحو:

«نحن الذين، بكل ما نحمل من تنويرٍ تراكم على امتداد ستة قرون أخرى سابقة، نستطيع أن نتطلع إلى الوراء كى نرى محاكم التفتيش تشف بصوزة مخيفة من تحت ملابس القسيس الإسبانى، ولكى نرى جموع الرهبان المستجدين، والشحاذين الصفقاء الذين يتمتعون بالثراء، كى تلوح خلف ملامح القديس "فرانسيس" التى تسكنها البشاشة، فقد نفطن إلى حجم الشر المخلوط بالخير، وكيف أن عدو الحقيقة بكافة أشكالها خلط، بصورة ماكرة، بذور "الزمير"[نبات شيطانى يجهد التربة ومصاحب دائمًا للقمح.المترجم] مع بذور "القمح"».

# الفصل الثامن عشر

## أسرار في الغرب

### (هـ) المذهب السرى

**سألت طفلاً، يمشى وفى يده شمعة: من أين يأتى هذا الضوء؟**
**فما كان منه إلا أن أطفأها، وقال: أخبرنى أولا أين ذهب الآن، وعندئذٍ**
**أرد على سؤالك من أين جاء.**
**حسن البصرى**

سواء أكنا، من الناحية الاعتبارية، شرقيين أو غربيين، فإننا كلنا ورثة نقط القوة والضعف، بصورة أو بأخرى، للفلسفة العربية التى عرفتها العصور الوسيطة. ويتمثَّل أحد عيوب هذا المنهج فى محاولة تطبيق النهج الذى ينتهجه خارج المجال الذى حقق فيه نجاحه الأكبر. وهذا المجال، بطبيعة الحال، التجميع والمقارنة والتوثيق وتفسير تقاليد[أقوال وأفعال وإقرار. المترجم] النبى (صلى الله عليه وسلم).

وكان تبنى هذا التكنيك وتقاليده – وهو عبارة بحد ذاته، عن توسيع لنطاق مناهج الدرس التى استقاها الإسبان العرب–المسلمين من اللاهوتيين اليونانيين الذين يعتنقون الديانة المسيحية – سريعًا؛ فلقد كان من السهل استيعابه، نظرًا لأنه يعنى جمع الحقائق وتستيفها الواحدة على الأخرى، بهدف يتمثَّل فى تشكيل شىء كامل.

هناك عامل آخر يقف جنبًا إلى جنب هذا النسق فى بلاد الإسبان العرب–المسلمين، ويتمثَّل هذا العامل فى القواعد التى تسير وفقها مدارس الدرس وتدابير من

نوعٍ معيَّن يجرى خلالها تشكيل المعلِّم ومنهج التعليم والمتعلم معًا، فى وحدة واحدة بمعنى ما على الأقل. هذا الجزء من المنهج لم ينتقل دون تعديل، نظرًا لأنه لم يتلاءم مع "التمأسيس"[=التحويل إلى مؤسسة. المترجم]، أى النسق الذى كان آخذًا فى الانتشار بأسرع ما يُمكن فى الغرب. وحتى قبل طرد العرب-المسلمين من إسبانيا، كانت كتبهم بصفة أساسية هى التى تُرجمت، وهذه المعرفة الأحادية صادفت القبول، إلى جانب مواد سبق لها أن تعرضت لـ "التفلتير" وترجع إلى مصادر شرقية بحر-متوسطية أقدم. وحول هذا الموضوع يقول أحد الصوفيين المحدثين: "نستورد علبة الأناناس، وطريقة تعليبه، ولكن زراعة الأناناس موضوعٌ آخر، وهو الأمر الذى لا يلقى سوى أدنى اهتمام، من جانب معظم الأطراف."

نظرًا لأن العنصر الشخصى للمعلم الذى يتمتع بمكتسبات attainments معينة، نشط ضد الاحتياجات التى تلزم أى منظمة تريد الاستمرار، فلقد استُبعد هذا المفهوم. ومع ذلك فلقد تلكأ، على نحوٍ مقلق بين بعض المستقلين الذين أُطلق عليهم اسم "العرافين"occultists، وهم الذين بشَّروا بمذهبٍ بالغ الخطورة على النزعة المؤسسية، وغير مقبول من جانبها رغم الحاجة لمعلم كامل التأهيل بمعنى معلم يعرف أشياء ليست موجودة فى الكتب.

بعد سقوط "القسطنطينية"، وفَّرت المواد الأصلية باللغة اليونانية - مرة أخرى فى شكل كتب - كتاباتٍ أحادية الاتجاه، وحالات أكثر من حالات الأناناس. ولقد نظرت مؤسسة "التلمذة" التى ترتبط بمفهوم الحفاظ على المؤسسة الأكاديمية أو "الديرية"، إلى المنتجات المقدمة فى شكل شخصياتٍ بالغة العظمة بالدهشة والإعجاب. إلا أن المؤسسة لم تضع ضمن أهدافها تخريج شخصياتٍ من ذلك النوع. إذ كان يصدُف أن يتخرَّجوا، رغمًا عنها على هذا النحو وليس بسببها. وكانوا يُصنفون كقديسين. وهذه هى وظيفة أى منظمة دينية.

وعلى الجانب الآخر كانت الحركة الثقافية قد تخصصت فى إنتاج مثقفين أكثر ثقافة واستنارة عن طريق استخدام العقل البشرى، كما نستطيع استخدام الماكينة

اليوم إلى هذا الحد أو ذاك، ولكن فى ضوء اعتباره أى العقل شكلاً أو يكاد من الأداء المقدس، لسبب رئيسى يتمثل فى كونه بدعة جديدة نسبيا.

ولم يكن عرب إسبانيا المسلمون أبرياء من نقل النهج الثقافى الخالص، مع أن ذلك كان يُعتبر عندهم مظهراً متغيّراً أكثر منه جوهراً ثابتاً.

ولا تزال تعيش بيننا آثار عميقة لأنواع كثيرة من التفكير ورد الفعل على نحوٍ بارز. فهناك "المدرسى" scholastic المتفانى والكاهن التقى والمتزمت الخالص. ثم هناك ذلك الشخص الذى يكره المنظمة حتى إنه يبالغ فى ردود أفعاله، مرتداً إلى عهد "الرائى" [شخص يتكفل بتفسير رؤى الأنبياء الغامضة فى الديانات السامية.المترجم] الجاهل الذى عرفته العصور القديمة، فى الاعتقاد بأن كل مظاهر العظمة البشرية ترجع إلى الإلهام. وسار علم النفس وعلوم أخرى عديدة فى الخلف بمسافة قصيرة، وهو الأمر الذى يشير إلى قصور كل العلوم الباقية. وفى حالات كثيرة أصبح ذلك بمثابة نوعٍ من أنواع الرتابة التى تشير إلى جدلٍ ينطلق من فكرة ثابتة ومشاركة فى طبيعة العقائدية[=الدوجماتيكية.المترجم] الدينية، وما إليها.

وحتى فى الفلسفة العربية المنهجة( وتعنى فى الغالب اليونانية)، كانت هناك فى الغالب كياسة منقذة: كوابح التعاليم الجوانية التى تجاهلها المدرسيون الغربيون من النوع الأكاديمى عند تبنيها. وفى الشرق إستمرت تقاليد المعلم وتلاميذه على قيد البقاء، مع طلاء مدرسى خالص.

يعترف الجميع بأن "ابن رشد"(فى القرن الثانى عشر) هو الذى دشّن "الحركة الثقافية"، وهى الحركة التى استمرت حتى أصبحت عاملاً حيا فى الفكر الأوروبى حتى مولد "العلم التجريبى الحديث."[1] واعتباراً من القرن الثامن أخذ العرب يدرسون ويكيّفون الفكر اليونانى لأفكارهم الخاصة، وعلى نمط الغربيين المتأخرين، كان معظمهم ينكب على الكتب وحدها، على افتراض أن الكتاب يمكن أن يحتوى التعليم كله من الألف إلى الياء.

وقد أكد "ابن رشد" على حق المفكر فى إخضاع كل شىء، اللهم فيما عدا "ماوراء الطبيعة" لمنطق العقل وجبروته. ولقد كان الرجل طبيبًا، ومعلقًا على "أرسطو" وفلكيا. كما درس الموسيقى، وقد نشر مقالاً عنها فى تعليقه المشهور على "أرسطو"، وهو المقال الذى استخدموه فى "باريس" فى التدريس، بعد أن "طهرته" الكنيسة مما يتعارض مع تعليماتها وقد عرف الغرب هذا "القرطبى"[الذى ينتمى لـ "قرطبة".المترجم] باسم "أفيرويس" Averroës، وقد ترك تأثيرًا هائلاً على المفكرين اليهود. وعلى غرار أستاذه "ابن طفيل" يسود الاعتقاد أن الرجل نقل أو دعا إلى/ ودرَّس نسقًا صوفيا إلى جانب النسق الفلسفى الذى كان مسموحًا به وقت ذاك. ولقد كان "ابن طفيل" الذى كان معروفًا فى الغرب باسم Abubacer، وهو تصحيف لاسمه الأول "أبو بكر"، هو الآخر طبيبًا وفيلسوفًا وفى أواخر حياته وزيرًا فى بلاط "غرناطة". وقد كتب رواية رائعة باسم "حى بن يقظان". وتُعد هذه الرواية فى رأى الطلاب الغربيين بمثابة الأصل الأولى لرواية "روبنسون كروزو"، وهى تعتمد على قصة كتبها "ابن سينا"(٩٨٠-١٠٣٧) باسم "بوخاران"، وكان هدفها فلسفيا بشكل كامل على وجه التقريب. وكان هو الآخر طبيبًا وفيلسوفًا وعالمًا. ولقد اقتفى "ابن سينا" أثر فيلسوف عملاق آخر هو "الفارابى" الذى ألصقت بأفكاره الصوفية هذا العنوان: "الأفلاطونية الجديدة". وقد تُوفى قبل ما يزيد على ألف سنة مضت.

كل هذه الأسماء تُشكِّل جزءًا مهما من التراث الحديث للفكر. وفى رأى الكثيرين أن رد الفعل على المحاولات العصر- وسيطية لتشكيل فكرة متماسكة عن الحياة والخلق، لم يفدنا شيئًا أكثر من إعلان حسن النية. فالعقل المتسائل للعالم، الذى يُفعمه التوق إلى الاستكشاف، حصل على اعتراف خلال السنوات الأخيرة بأنه يغالى فى الأمر حتى مشارف الإخفاق. والعالم الذى يجد نفسه مضطرًا إلى أن يركز ذهنه على مجال دائم-التضييق من الدرس يعرض نفسه للخطر. واليوم نراه يعترف بذلك. وفى طوعه أن يُصبح غاية فى التركيز أو غاية فى التشتت. وفى بعض الأحيان يأتى ارتقاؤه الذهنى على حساب التوافق العاطفى، وكان هذا الخطر باديًا لمدة طويلة أمام أعين أولئك الصوفيين الذين شدهم الاهتمام بالبحث العلمى. أحد هؤلاء هو "أنور فارس" الذى يقول:

"التمرينان التوأم أقصد التقمص والانفصال يُعدان قيِّمان فى تدريب النفس. وينتج عن التقمص الزائد عن اللازم، ضمور ملكة الانفصال، وهو الأمر الذى ينجم عنه التطرف كنتيجة محتومة. فالمرء يُصبح مرتبطًا بشىء ما ولا يستطيع منه الفكاك.وبينما كان الحكيم "ابن سينا" عاكفًا على كتابة كتابه عن المعادن، دأب على درس عالم المعادن بصفة عامة وصفة خاصة. وقد ركَّز على الأمثلة الفردية، ثم انفصل عن هذا كى يذوِّب نفسه فى الكل، وهكذا أقام توازنًا، بالإضافة إلى التركيز والانفصال فى مجالات أخرى من الفكر والماهية" .

وقد عبَّر الإسبان خلال الحكم العربى-الإسلامى عن الدواء السطحى لذلك فى "الرجل الكامل" الذى عدُّوه انعكاسًا للرجل الكامل فى جوانية المرء. ويسير "چوزيف ماكابى" Joseph McCabe فى كتابه "أمجاد الحكم العربى-الإسلامى فى إسبانيا"(The Splendour of Moorish Spain,London,1939) إلى المظهر البرانى للرجل المتعمق فى الثقافة فى الوضعية الإسبانية:

"..كل عشاق الأدب، فيما عدا قلة قليلة يرون اليوم أن الخط الرئيسى للتطور الإنسانى يتمثَّل فى مد الروح العلمية كى تشمل كافة مناحى الحياة. ولكن يتعيَّن علينا ألاَّ ننسى بحالٍ من الأحوال أن هذا ليس سوى نصف الحياة المثالية للعرب. فبالنسبة لمعظم مفكريهم كان يبدو من العبث أن يتساءل المرء حول ما إذا كان العلم يواجه خطرًا يتمثَّل فى جعل المرء جافًا "حسيًا" زائد الذكاء وبارد الاستجابة ومنصرفًا عن الجمال والفن. فلقد كان تلاميذهم الذين يدرسون العلم على أيديهم فى العادة، شعراء وموسيقيين. وأن يكون هناك تعارض بين العقل والحياة العاطفية، أو أن يكون هناك تعارض بين أن يتقنهما نفس الشخص ويبرع فيهما، كان حديثًا ليبدو لهم منطويًا على مفارقة."

لم يتبن الغرب الصاعد حديثًا هذا الأسلوب الحياتى على نطاقٍ واسعٍ، ولو أن هذا الأسلوب كان لا يزال أقل من الأسلوب الصوفى. وخلال عصر النهضة وضع الغرب المثال الثقافى موضع التجريب، من التغيير الجوانى والتوازن وتوسيع نطاق الإدراك. كما تبنى الغربيون الفنون والدراسات والنظريات بالقطاعى، ودرسوا أو أعادوا إنتاج وحتى طوروا كل ذلك. وهنا فُقد الحس الجوانى، وإن تلكأ فى بعض الجيوب كى يواجه بالسخرية من جانب كل من النزعة المدرسية البحتة، و"ورش" الفن الخالصة اللتين كانتا آخذتين فى تحقيق النصر تلو الآخر. وخضعت المواد للدراسة ونُقلت من يدٍ لأخرى مجزّأة من فلسفة وفلك وطب. وقد رأت كثير من المدارس النامية فى مختلف ميادين المعرفة فى شمال أوروبا ضرورة تطهير هذه المواد من المشاعر غير المسيحية، وذلك تحت ضغط أو تحكم كنسى حاد. وقد وضع هذا العمل حدوداً أضيق لحيوية هذه المواد.

تلقت أوروبا الشمالية من جزيرة "صقلية"، عبر "السلاطين المعمدين" الألمان من سلالة "هوهينشتاوفين" Hohenstaufen شكلاً من أشكال هذه المعرفة، ولكن هذا الشكل كان، دون شك، معالجًا بنفس الطريقة. وكان ذلك كذلك، رغم تبنى المعمار الصوفى فى تشييد قلعة "هوهينشتاوفين" الضخمة أو الرمزية الصوفية فى عباءة تتويج الملك "روجر" الأول.

ولا يكاد المرء يبالغ إذا قال إن أولئك الذين استمروا فى حمل أفكار صوفية كانوا سرعان ما وُصموا بأنهم "باطنيون"، وهو ما قبله أتباعهم فى وقتٍ لاحق. وكانت النتيجة نشوء معتقد مشوه أكثر منه تافهًا، فى مجال التلمذة والإشراق والفوز الذاتى خلال الباطنية. ويستشهد "روجر بيكون" بكتاب "أسرار الحكمة الإشراقية" Secrets of Illuministic Wisdom، وهو الكتاب الصوفى الذى وضعه "ابن صابين" الذى كان يتراسل مع "فريدريك" الثانى "فون هوهينشتاوفين" (Hitti,op.cit.,pp.587,610) وكان مقدرًا لـ "بيكون" أن يُعتبر "باطنيا" ليس بسبب تعاليمه، على نحو ما قُبلت عليه رسميا، بل لأنه حاز إعجاب الذين ينفرون من العقائدية[=الدوجماتيكية] وبالتالى وجدوا أنفسهم

يضربون فى متاهات المدرسية عندما طرح عليهم نظرية "النقل الحى" -Living transmis sion وفى أيامنا هذه أصبح ورثتهم الروحيون يقبلون تصنيفهم كـ "باطنيين"، ويهيمون على وجوههم حتى الآن مثل "المنبوذين" الهنود الذين يشيرون إلى أنفسهم فى حقيقة الأمر كـ "منبوذين" فعلاً.

أخذ الغرب(ومعناه فى الغالب الكنيسة) ما ظن أنه بحاجة إليه، وصفق الباب بما يبدو أنه نهاية الأمر. وتعرضت الكتب للإحراق، وارتدت إسبانيا عن مروقها إلى الإيمان القويم. وعلى الجانب الآخر من العتبة، تُركت وشأنها تشكيلة غريبة من البشر والأشياء والأفكار، بين هذه التشكيلة كانت هناك مواد منثورة لإحداث حيرة فى المستقبل، إلا أنها لم تكن غريبة على الصوفى والشعراء المعروفين بالـ "تروبادور" والمهرجين وبعض الجمعيات التأهيلية أو التدشينية.

إلا أن هناك كانت بعض الشروخ النحيلة فى الأبواب الموصدة، وهو الأمر الذى سمح، بوميض محدود بالمرور إلى الداخل ومن الداخل إلى الخارج.

ومع نهاية القرن الثامن عشر، غزا "نابليون بونابرت" مصر. جنرال أسس مع جنوده "طريقة "السالكين أو "طلاَّب الحكمة"، التى عُرفت كذلك باسم "طريقة الصوفيين".

فلقد شرح فى كتابٍ قد يكون من الصحيح أن نطلق عليه اسم "Mélange [="متفرقات"] كيف وضع بين "المتضلعين الشرقيين مصادر الحكمة السرية "اليتيمة" للغرب. "وكانت هذه هى "الينبوع". ولقد ظللنا لعدة قرون نسير مع النهر العريض، والمليء بالطين".

وكان "الصوفيون" هم الذين فهموا فى نهاية المطاف، السبب والعملية اللذين أصبح النهر بهما مليئاً بالطين المرة تلو المرة فى الغرب، أولئك الصوفيون الذين أعادوا على نحوٍ مصغَّر إنتاج مصير أسلافهم، رغم أن ذلك حدث دون أى ذنبٍ جنوه. فلقد افترض الغربيون أن كل ما يحتاجون إلى استيراده إلى الغرب هو المذهب والمنهجية دون المعلِّم.

ولم تكد تمضى ست سنوات وحسب على التاريخ المشهور لإنشاء "الطريقة"، حتى اعترف إقرار صدر عن "صوفيى فرنسا" Sophiens de France بالفشل.

"يتعيَّن علينا أن نحل أنفسنا عوضًا عن الاستمرار فى أداء شعائر ومناسك، لن تستطيع دون وجود معلِّم نشط أن تنتج لنا الرجل الكامل. والعملية هنا تنطوى على تعقيد لن ترتفع إلى مستواه سوى المدركات العليا للاحتياجات. والسر الذى يحوزه المعلم، يستخدمه فى إحداث وتنشيط نمو التغيُّر فى الآخرين الذين سيأخذون مكانه يومًا. وبدون المعلِّم لن تتمكن الجماعة فى الحقيقة من السير إلى الأمام، مع أنها قد تحافظ على شكلها البرانى."

ولكن ليس هناك من يستطيع تجنيد المعلِّمين الصوفيين أو استيرادهم. ويواصل "إخطار الحل" كلمته بصورة تدعو للشفقة: "من ذا يستطيع أن يفرض على نفسه وجود إشراقى حى يتنفس؟ فهو يعرف ما يحتاج ويلبيه بنفسه ولنفسه. أما بالنسبة إلينا فليس هناك سوى التوق."

تعلَّم الصوفيون الفرنسيون Sophiens شيئًا ما فى أقل القليل. ويبدو أن الفلول تلكأت فى الاختفاء، فبعد سنوات طويلة تردد أن فسيلة من هذه السلالة لا تزال تواصل البقاء فى الهند.

ولكن هل صُفق الباب إلى الأبد؟ يبدو أن ذلك هو ما حدث. فلم يمتلك الغرب علمًا وفنًا كافيين، بالإضافة إلى مواد أخرى للهضم وحسب ولكنه حاز أيضًا سلاح الدعاية. والصراع الجيو- سياسى الذى حدد البروفيسور "أرنولد توينبى" ملامحه ببراعة فائقة (٢) وهو الصراع الذى اقترن بعقلية حروب الفرنجة[=الصليبية] تقدم كى يصم كل عربى- إسلامى ليس بأنه هرطوقى وكافر ومقزز وحسب بل شيطانى وخطر كذلك. وورث الغرب هذه التقاليد التى عززتها بصورة مطردة، الأحداث اللاحقة. وأول حدث فى هذا الصدد يتمثل فى أن العرب الإسبان هم الذين رُدوا على أعقابهم عن الحدود الفرنسية. وكان هناك ذلك "الكافر" الذى يسيطر على "الأراضى المقدسة" Holy Land ثم كان هناك

الأتراك الذين كانوا يستعدون لاجتياح بوابات "ڤيينا". تجمعت خلايا الديانة المحمدية كالورم في العقل الغربي، حيث شكَّلت تهديداً وشرا كان لا بد من احتوائهما والتصدي لهما بهجوم مضاد، وتكفلت بمقدرة عالية جماعات التبشير التي هدفت إلى التغلب على الديانة المحمدية لصالح مجد الكنيسة الأكبر بالطور الأخير في هذا المجال. ولم يصنع وجود الإمبراطورية التركية أكثر من إثبات أن العدو الكافر لا يزال يشكل خطراً محدقًا. وفي سائر الأحوال لم يكن هناك الكثير مما يمكن تعلمه من أناس كانوا في حالات كثيرة عندئذٍ أعضاء في جماعات تابعة، سواء غربت عنهم الشمس أو لم تغرب.

ولم يعُد هناك سوى المهووسين وحدهم هم الذين شغلوا أنفسهم بالفلسفة الشرقية. ولكن مثل هؤلاء المهووسين كانوا موجودين داخل كل جماعة من الجماعات. ترى هل يتحول المرء كي يُصبح تركيا أو يمضي كما كان منتميًا إلى قوميته وبني قومه؟ وكان الأشخاص غير الأصحاء الذين لم يقبلوا حتى الإنجيل أعجز من أن يعلِّموا شيئًا. وعلى أي حال لندعهم يرتِّبون بيتهم الخاص أول الأمر.

ومع ذلك كان هناك أشخاصٌ تطلعوا بعيداً عن هذه الرؤية المؤقتة للارتقاء الإنساني، حتى مع أنهم لم يعتقدوا في أي لحظة من اللحظات أن الظروف التي وجدوا أنفسهم فيها كانت مؤقتة على نحو ما نعرف عنها اليوم. وكانت العملية قد بدأت بشكل مبكر، ومبكراً أكثر مما يذهب المرء. فالتيار الصوفي كان يجري على قدمٍ وساق.

يتعيَّن علينا أن نعود إلى الوراء لعدة قرون من الزمن، إلى "مايوركا" Majorca كي نعثر على أثر باقٍ يدل على الحياة المزدوجة التي كانت الباطنية تقودها في ذلك الوقت: النساك المسيحيون الذين يعملون أيضًا معلمين صوفيين.

فالأخ "أنسيلم التورميدي" Anselm of Turmeda كان باطنيًا "مايوركيًا" من عصور الظلام، كما كان قديسًا أيضًا عند المسيحيين. ولكن هذا كان أبعد من أن يكون كل شيء. فبين المسلمين الإسبان كان الصوفي المبرور "عبد الله الترجمان"؟ ولكن ماذا كان يُعلِّم؟ يُعد كتابه "جدال الجحش مع الأخ "أنسيلمو" في بعض الأحيان ترجمة نصية لجزء ورد في الموسوعة Encyclopaedia تحت عنوان "إخوة الطهر العرب". ولما كان

اسمه يفيد معنى "خادم[=عبد] الله المترجم" فإننا لا نملك سببًا يدعونا إلى القول بأنه لم يكن ليحاول، خلال الترجمة، أن يبث تعاليم صوفية. ويلفت باحث إسبانى من المحدثين هو "أنخيل جونزاليز بالينثيا Angel Gonzalez Palencia in Hispa-nia,XVIII,3,October,1935) النظر إليه ويطلق عليه اسم estupendu plagiario [=المنتحل العظيم] ولكن العلم لم يكن ليعتبر دائمًا فى العصور الوسيطة ملكية الأفراد أى مبدعيه، وخصوصًا تلك المعرفة التى تنشرها جمعية سرية، أو زمرة من الحكماء المجهولى الأسماء مثل "الإخوان". وكانت حقوق النشر لم تزل مجهولة.

يواصل هذه الصلة الحية بين التعاليم العربية والمسيحية شخصية غريبة أخرى، وهو قسيس مرتد. ففى سنة ١٧٨٢، نشر الأب "خوان أندريس"، وكان قسيسًا يسوعيا مطرودًا، كتابًا متميزًا بعنوان "Origen,progresos y estado actual de toda la literature" [= أصل وتطور الحالة الراهنة للآداب كلها] وفى هذا الكتاب حاول أن يُبيِّن ما تدين به أوروبا للعلم العربى-الإسبانى. وأشار إلى انتشار العلم، بل حتى اعترف بدين القديس "توماس" لهذا المصدر ذاته. ولاحظ أن الشعر الإسبانى انبثق من التطور العربى فى إسبانيا، بما فى ذلك حكايات "البروفينسال" وأشعار "التروبادور" والشعر الغنائى الإيطالى، بالإضافة إلى تطور الرواية والحكايات الخرافية التى ترد على ألسنة الحيوانات، وألحان "ألفونسو" الذى كان يتحدث اللغة العربية.

كيف تأتى للقسيس اليسوعى المطرود أن يلم بكل تلك الأشياء؟ لم يكن هناك توثيق متوفر فى ذلك الوقت أو متاح له، ومع ذلك فبطريقة ما لم نجد لها تفسيرًا حتى الآن، اكتشف حقائق عن التراث العربى، وعلى وجه الخصوص الصوفى منه، وهى الحقائق التى كان لها أن تُضم أجزاؤها الجزء إلى الآخر، ونقطة نقطة على وجه التقريب، اعتمادًا إلى حد كبير على دراسة الوثائق العربية التى ترجع إلى إسبانيا تحت حكم العرب. وحتى الأصول المحتملة للنسق اليسوعى التى تعود إلى المدارس الفاطمية فى مصر[٣] تعجز عن أن تفسر لنا الرؤية التى كشف عنها الأب السابق "أندريز"، فهذه لم تكن مدارس صوفية. هل كان هناك تيار من التعليم السرى، وريد ناقل لحكمة القدماء، وهو الوريد الذى وصل إليه هذا اليسوعى المطرود؟

حقيقة الأمر أن مثل هذا التيار كان موجوداً. والواقع أن التأثير الشرقى فى العصور الوسيطة جرى امتصاصه على العديد من المستويات، من بينها بل لعل أهمها المستوى اللاهوتى والباطنى. وقد أشاع "لالى" و"الأسيسى" و"سكوت" وعشرات غيرهم النسخة اللاهوتية. ويكفى أن نلقى نظرة على قائمة بالأسماء المشهورة للإشراقية الباطنية فى أوروبا، كى نرى طبيعة المذهب السرى الذى كانوا يقومون بنشره، وإن كان بشكل "مشلفط" مع ذلك.

كان "رايموند لالى" وفقًا للباطنيين أنفسهم، سيميائيًا وإشراقيًا، وكان فى رأى الأتقياء مبشرًا مسيحيا، ولكنه كان وفقًا لكتاباته مقتبسًا للكتب والشعائر الصوفية. وقد كتب "روجر بيكون" الذى يُعد هو الآخر، كاهنًا ومعلِّمًا لشعائر الباطنية، عن النزعة الصوفية الإشراقية. كما قدم "باراسيلسوسParacelsus، الذى سعى إلى إصلاح الطب الغربى، وكان الرجل، هو الآخر أحد أقطاب "السحرة" والسيميائيين. وقد كان "جابر بن حيان" أحد أشهر الصوفيين العراقيين، كما كان معروفًا بصفته معلمًا من معلِّمى الباطنية. وهناك أيضًا فى التقاليد الباطنية نجد "ألبيرتوس ماجنوس"، وكلٌ منهما كان مدرسيًا وساحرًا، درس فى المدارس العربية وكان بمثابة مصدر إلهام بالنسبة للقديس "توماس الأكوينى" وقد تخرَّج بابوات عديدون ممن يُفترض أنهم كانوا سحرة أو ناقلى مذاهب سرية وتعاليم خفية من مدارس عربية، مثل "جيربرت" Gerbert والبابا "سيلفيستر" الثانى و"لورنس"، وقد واجه "أسقف مالفى" الاتهام بأنه تلقى تعليمه على يدىْ "سيلفيستر". وهكذا مضت العملية. وعلى نفس المنوال سارت الأمور مع المنظمات. وإذا كانت الطريقة "الفرنسيسكانية" تحمل طابع أصولٍ صوفية، فكذلك يحمل نفس الطابع "الروسيكرسيون"أو "الزهر- صليبيون" Rosicrucians و"الماسونيون". وتحتوى مصطلحات السحرة المعاصرين فى إنجلترا (ككلماتٍ مجهولة) عباراتٍ عربية عادية ومنقولة نقلاً حرفيا من اللغة العربية. فالتحية "مبروك" ليست الأهم فى هذا الصدد، لكنها تقدم مثالاً على النقل المباشر للتحية الصوفية: "مبروك باشاد"، وهى عبارة عن استنزال "البركة" على فرد أو جماعة ما.

وبالتالى فإن التعليم السرى، فى معظم أشكاله التى استطعنا التوصل إليها، يتلخَّص فيما لا يقل بأى حالٍ من الأحوال، عن بساطة لكل من يملك الصبر أو المعرفة العامة التى تتيح له أن يعرف على أى جانب من جانبى الباب عندما انصفق، كانت كل تلك القرون الأخيرة.

هناك لحظاتٌ فى حياة كل الباحثين عندما تتفجر داخلهم بهجة الإدراك، بكل ما يحمله الاكتشاف من روعة وإثارة. وقد تنتج هذه البهجة عن فكرة ضئيلة، تنجم عن إعمال الذهن، وجمع شطف مهملة من المعلومات بصبر عميق، لكنها تتفجر فى قلب الضوء الذى يعشى البصر. ولقد مر كل المبتكرين والعلماء والمؤرخين بمثل هذه التجربة. وقد خبر "ميجيل أسين" إى. بالاسيوس"، المستعرب الإسبانى الذائع الصيت، مع أنه كان مسيحيا قانتًا، هذه البهجة عندما صادف أعمال المدرسة الإشراقية للفلاسفة الصوفيين، وتحقق مما أعطاه أولئك الفلاسفة للعالم، حتى أبعد أطراف الديار الكاثوليكية.

وقد شهد القرن التاسع م.ع.م. الدروس التى ألقاها "ابن مسرة" القرطبى على مجموعة مختارة من التلاميذ عما يعرفه بشأن الذرى التى يستطيع الوعى الإنسانى بلوغها. ومن هذه البدايات كان للإشراقيين أن يقدموا المادة اللازمة لـ "دانتى" كى ينسج منها "أليجورياته"[= قصصه الرمزية]، وكذلك تعاليم المدرسة التى عُرفت بـ "المدرسية الأغوسطينية" فى العصور الوسيطة، وحكمة بعض مؤسسى الفلسفة الغربية الحديثة من أمثال: "دنز اسكوتوس" Duns Scotus و"روجر بيكون" من بريطانيا و"رايموند لالى" من جزيرة "مايوركا" والقديس "يوحنا الصليبى" بين القديسين أى الذين حملوا لقب "قديس". كما أسس "سليمان بن جبيرول" وهو مفكر يهودى من "ملقا"، كتابه "نبع الحياة" Fount of Life على أعمال "ابن مسرة". وهذا بدوره ألهم المدرسة الفرنسيسكانية(Hitti,History of the Arabs,pp.580 et seq.)

وكلما نقَّب بزوفيسور "أسين" أكثر وأكثر فى أعماق الوثائق النادرة التى بقيت على ما هى عليه منذ طرد العرب-المسلمين من إسبانيا دون أن تلمسها يد على وجه

التقريب، ارتفعت درجة الإثارة عنده. فهناك، فى النص المغربى الغريب الذى قد يكون معقدًا أحيانًا بالنسبة للإسبان الصوفيين الذين يرجعون إلى ألف سنة مضت أنفسهم، لم يجد أفكار الفلسفة الإشراقية وحسب، بل أيضًا عثر فى حالات كثيرة على مقتبسات نصية استشهد بها فى أعمال الباطنيين والفلاسفة الذين كانت أسماؤهم مألوفة تمامًا للأتقياء فى أوروبا. ولم يكن "أسين" وحده الذى وقع على هذا الاكتشاف، مع ذلك، فلقد لاحظ البروفيسور "ريبيرا" Ribera مثل هذه الحقائق مثل القول الذى أرسله الباطنى "المايوركى" الكبير "لالى" بأنه كتب تحفته الرائعة "سفر العاشق والمعشوق" على نمط الكتب التى يكتبها الصوفيون.

يُعد هذا هو كل الأكثر جدارة بالذكر، وذلك لأن الصوفيين الإشراقيين هم بين أكثر الصوفيين شهرة، ومع ذلك أكثرهم تخفيا بين جميع المدارس الصوفية. فعمالقة المتبحرين فى العلم من أمثال "السهروردى" و"ابن عربى" و"الغزالى" انتصروا بشكل صارم فى كتاباتهم العمومية لعدم التواصل بمعنى انتقال المعطيات الحيوية، التى كان من شأنها أن تُحدث التحول الفعلى للذهن البشرى وتكمِّل "سيمياء السعادة"، كما يدعوها "الغزالى". ولقد حيَّر ذلك التناقض الغريب أو ما يبدو أنه كذلك بالتقاء "الغنوصية" [=العرفانية] مع ألاعرفانية أو ["اللاأدرية" كما درج "المتعلمون المصريون" على تسميتها. المترجم] فعليا عند نقطة ما على الطريق الصوفى – البرانيين الذين يسعون إلى اختراق تجارب المدارس المختلفة. ولا تزال تلقى بالحيرة فى صدور البعض.

ومع ذلك فهناك أدلة على أن هناك عند المستويات الأعمق للسرية الصوفية درجة من التواصل مع باطنية الغرب المسيحى. ولقد لحق تأثير الفلسفة الإشراقية بصورة عميقة الشرق، وسار الباطنيون الفرس والترك والأفغان فى أعقاب الإشراقيين. وقد أوضح "أركون داروك"(Arkon Daraul A History of Secret Society.New York,1962) أن عملية الإشراق بصفتها مضيفًا لأمر سرى داخل آخر سرى هو الآخر، لا يزال يمتد حتى الوقت الحاضر. فلقد نظَّم إشراقيو إنجلترا وفرنسا وألمانيا، أنفسهم على هيئة جمعية سرية تُدعى Alumbrados الإسبانيين(=المستنيرين) بالإضافة إلى العديد من دوائر تأهيلية/تدشينية أخرى، واستمروا فى نقل تعاليم أولئك الدارسين الإسبان.

قبل أن نستدير للنظر فيما تعنيه هذه النزعة الإشراقية، يجدر بنا على نفس المستوى أن نتوقف أمام ما يقوله أتباعها عن أصولها. هنا أيضًا نصادف نظرية المذهب السرى فى كامل ازدهارها. ويقرز الكتاب السرى **"حكمة الإشراق"** أن الفلسفة تتماثل مع التعاليم الجوانية لكل القدماء من يونانيين وفرس ومصريين، وهى علم النور والحق الأعمق، التى يستطيع المرء خلال انتهاجها بلوغ حالة لا يستطيع، لولاها، إلا أن ينتظرها فى الأحلام.

ويكرر "روجر بيكون" هذا التأكيد، ومنه انبثقت الفكرة التى شملت جميع أنحاء أوروبا، وهو الأمر الذى أدى إلى نشوء كثير من المدارس السرية، ولو أنها كانت مزيفة فى معظمها، إلا أن بعضها كان أصيلاً. ويقول "بيكون" إن هذه المعرفة كانت معروفة لكل من "نوح" و"إبراهيم"، بل للمعلمين الكلدانيين والمصريين، والزرادشتيين والهرمزيين واليونانيين من أمثال "فيثاغوراس" و"أناكساجوراس" و"سقراط" وكذلك للصوفيين. ولقد استشهد "روجر بيكون" بالكتاب السرى الذى ألفه قبل قرن من "بيكون"، "السهروردى"[١١٥٥-١١٩١م.ع.م. أعدمه الملك الظاهر نجل صلاح الدين الأيوبى فى "حلب" بسبب هذا الكتاب المذكور قبل قليل. و"السهروردى" لاهوتى باطنى وفيلسوف من أبرز أقطاب مدرسة الإشراق. ويُكنّى عند الأصوليين بـ "المقتول" وليس "الشهيد".المترجم] أو عوضًا عن ذلك ظل كتاب "السهروردى" رهن السرية، كما أوضح ذلك البارون "كارا دى فو"Carra de Vaux (Journal Asiatique.XIX,p.63)

قد نستطيع أن نرصد، بين الدروب الجانبية الغريبة للتاريخ، أن "بيكون" لُقِّب بالـ "روزيكروسى" وتابع طريق الـ "روز-كروس" Rose Cross وهذه زلة ترجمية متأخرة للعبارة الصوفية "طريق الروز أو طريق الوردة".

وكان من المحتوم أن يرد المهووسون دينيا وسواهم بهجوم مضاد على الدارسين الغربيين الذين كشفوا النقاب عن التعاليم الصوفية، بصفتها الأساس الذى تستند إليه الأعمال التى ظلت لقرون طويلة موضع إعجاب وتصفيق غالبية المسيحيين "الأرثوذكسيين"[=الملتزمين]. ومن هنا نجد أن "أسين" يرد بكتاب يسمًى Obras Escogidas I,Madrid,1946 [=أعمال مختارة] بكل التأكيد اللازم تحت يده.

صدرت فى الآونة الأخيرة رسالة دكتوراة بعنوان "**طابع وأصول الأفكار التى طرحها المبروك "رايموند لالى"**(تولوز ١٩١٢) وقد وصف صاحب الرسالة وهو مستر "بروبوست" Probost، بجسارة الأطفال، كلا من "منديز إى بلايو" و"ريبيرا" وكاتب هذه السطور بأنهم كذابون وروما نسيون لتأكيدهم على وجود صلة قرابة عربية مع النسق المنسوب لـ "لالى". ولعل هذا الشاب الغر لا يعرف شيئًا عن الدراسة التى نشرتها باسم "Psychology According to Mohiedin Abenarabi السيكولوجيا عند ابن عربى" فى Actes du XIVme Congrè des Orientalistes قبل سبع سنوات، وفيها برهنت بالوثائق على نسخ القصة الرمزية المعروفة باسم "الأضواء". وحتى فى تلك الأيام وقبل أن تكتمل دراساته عن النزعة الإشراقية للصوفيين، كان "أسين" مستعدًا وراغبًا فى إبراز وثائق تثبت هذه النقطة.

فى أعمال رجل مثل "أسين"، نجد أن البندول يميل إلى الوراء، وأن التأثير الصوفى آخذ فى كسب الاعتراف، إلا أن اكتشاف أن المفكرين المسيحيين يعتمدون كتبًا صوفية ومناهج صوفية ومصطلحات صوفية روّج للنتائج المحتومة، تلك التى عبّرت عنها الإيضاحات التى أخذت تتدفق الآن من خلايا المدرسية الحديثة. ولقد أصبح فى مقدور الصوفية، حسب التصريح الذى صدر مرارًا وقت ذاك، أن تنتج تجربة باطنية حقيقية نظرًا لأن الصوفيين يبجلون السيد المسيح. أضف إلى ذلك أن الصوفية تأثرت بصورة عميقة فى بداياتها الأولى بالمسيحية. والمعنى الضمنى هنا يتلخّص فى أن الأفكار الصوفية لا تستحق الرفض. وإذا كان القديس "يوحنا الصليبى" و"لالى" يستطيعان استخدامها، فلا بد أنها تحمل فى ثناياها بعض النفع. ولقد اقتفى المدرسيون بصفة جزئية طريقهم وأعادوا كتابة تاريخهم بما يسمح بقبول بعض الحقائق غير المريحة. والخطر الوحيد فى هذا النشاط هو: كلما ظهرت إلى النور مواد جديدة، بدت إعادة تشكيل الموقف الرسمى ضرورة لا فرار منها. قل هو جمباز عقلى. وهؤلاء الذين لا يلتزمون، حرفيا بالخط اللاهوتى منكبون على العودة بأصول الصوفية إلى "توافقات" فى المذاهب القديمة.

أثار الاتصال بالصوفيين بعد اكتشاف أنهم ليسوا "شياطين" بحالٍ من الأحوال تطوراً آخر جديراً بالاهتمام فى الفكر الغربى، وهو الأمر الذى يزال مستمراً. وأفضل مصطلح نستطيع أن نطلقه عليه هو الاعتراف. فالتحقق من العلاقة الوطيدة بين الفكر الصوفى والحدس والأفكار فى الغرب، حمل الكثيرين إلى النقطة التى يلقون عندها نظرة عن كثب على مجمل النسق. وخلال طريقة التفكير الصوفية جاء ذلك إلى الوجود لسببين هما: نظراً لأن أسس الطرق الصوفية كامنة فى الذهن البشرى[=هناك طريق صائب واحد لا غير] ومرة أخرى نظراً لأن فى التدريب الغربى الحديث من كافة الأنواع – تُوجد بذور متناثرة للأفكار التى انتقلت عبر الصوفيين من إسبانيا و"صقلية" وسواهما. فالمشاعر الصوفية عند "الخيَّام" وغيره من الشعراء الصوفيين، وهى المشاعر التى كان الغرب قد منحها جنسيته، كانت بمثابة مصدر آخر لانتشار هذا التيار. وعندنا مظاهر متعددة لهذا الانتشار فى هذا الكتاب، الذى وقع عليه الاختيار بهدف تصويره، بما لا يضاهيه أى كتابٍ كاملٍ آخر.

ولقد انتقلت تعاليم روح متدفقة من الفكر السرى، تعتبر كتب الفلاسفة فيه مجرد جزء دون مفتاح، والمناقشات دون التحول إلى أفعال، إلى الغرب من الصوفيين الإشراقيين الذين عرفتهم إسبانيا وربما من الشرق الأدنى كذلك. لكننا نعرف عن يقين إحدى القنوات فى هذا الصدد: تتبع كل من "أسين" ومساعديه حتى "روجر بيكون" و"رايموند لالى" تسلل هذه الفكرة انطلاقًا من الأندلس[=اندالوسيا]. كما اقتفى آخرون أثرها فى أعمال كل من "ألكساندر هاليز" Alexander Hales و"دونز سكوتوس" ولاحظا التأثير الذى لا جدال فيه على ما يُسمى المدرسيين الأغسطينيين فى الغرب.

ونجد عند الشهيد "السهروردى" القصة التقليدية عن كيفية انتقال التعاليم ومن أى مكان، بصفة جزئية فى كتابه "حكمة الإشراق". وقد عاش "السهروردى" فى الفترة من ١١٥٥حتى ١١٩١م.ع.م: كشرقى يستقر فى "حلب" وأعدم بناء على أمر الأصوليين، الذين لم يكن فى طوع ابن أخ "صلاح الدين" [أو نجله فى رواية أخرى.المترجم]، الذى كان حاكمًا على "حلب" أن يقاومه. وبالتالى عُرف باسم "المقتول". ويُعد "السهروردى"

أحد أكبر أقطاب الصوفيين، ومدرسته، هي التي أمدت، وكما برهن "أسين"، "دانتي" بأفكاره. حقا لم يبتكر "الشيخ الشهيد/المقتول" النظرية الإشراقية الصوفية ولا تقاليد سلسلة الأقطاب من أقدم العصور القديمة، ولكنه في المقدمة التي كتبها لكتابه نجد وصفًا مختصرًا لتعاليمه في هذه النقطة. وقد سلِّمت معظم النسخ للنيران، ولكن بعضها نجا، وخصوصًا في الشرق.

أما بالنسبة لمعظم الكتب الصوفية فلقد كُتبت استجابة لطلبات متكررة، كما لاحظ هو، جاءت من جانب أصدقائه ورفاقه. والفلسفة دائمة الحضور، وكان هناك فيلسوف بمعنى الكلمة في العالم باستمرار. والخلافات بين القدماء والمحدثين لا يحسمها سوى البرهان والتدليل. ولقد كان "أرسطو" معلمًا فذا، لكنه كان يعتمد على من سبقوه، وبين أولئك نجد "هرمز" وأوسكلابيوس" Aesulapius وغيرهما في تسلسل غاية في الطول. وفي طوعنا أن نقسمهم إلى قسمين، بعضهم أعلى هامة من الآخرين، وفقًا للتوازن بين الذهنية والمقدرة التأملية والمدركات العقيدية وهكذا. وينطوي الفيلسوف على أهمية عظيمة تصل في عظمتها الحد الذي يجعلنا نرى فيه، إذا ما صادفنا ذلك الفيلسوف الكامل التوازن، ممثلاً والأولى ظلاً لـ "الذات العلية" على الأرض. إلاَّ أن الفيلسوف الجواني أسمى باستمرار من المدرسي. ولا يعرف البشر بالمرة عصرًا واحدًا لم يظهر فيه فيلسوف-لاهوتي عظيم إلى الوجود. ولكن لا يحق للفيلسوف المتأمل أن يطمح إلى السلطة، فهذه السلطة قد تكون سلطة سياسية، ولكن لو كان للحكمة والسلطة من النوع المادي أن ينضفرا معًا، فإن العصر الذي يعرفهما يكون قد بلغ مرتبة الإشراق. ومع ذلك فنظرًا لمواهبه التي فُطر عليها قد يظل مغمورًا ومع ذلك يتمتع بالسيادة على العالم.

يحسب للفيلسوف أن يضفر البصيرة بالتجربة، بدلاً من الاكتفاء بواحدة منهما دون الأخرى. وليس في طوع أحد أن يستفيد من درس الصوفية ما لم يكن قد حرر نفسه من العادات الذهنية التي ترسخها الفلسفة التقليدية. مثل هذا الشخص غير المتطور لا ينبغي عليه إلا أن يتردد على الفلاسفة العاديين. ففي الصوفية هناك مدركات معينة يتعيَّن تطويرها ويعتمد تطويرها إلى نقط أعلى عن تلك. وهذا ما يُعادل المنهج

المدرسى الذى تتشكل التجارب خلاله وتتبنى الأفكار على الأفكار. وما لم يسر الممارس وفق هذا النهج الصوفى، فإننا لا نستطيع اعتباره فيلسوفًا بمعنى الكلمة.

تقف العقائد فى مصر القديمة واليونان القديمة فى خط مباشر مع الصوفية، وخصوصًا، بطبيعة الحال، ما يتعلق فى هذه العقائد بالعلاقة مع التجربة، وهو الأمر الذى يعنى تطور المدركات الفلسفية. وتشير مصطلحات الإشراقيين أن النظرية تضم الحكمة القديمة للساميين بالإضافة إلى حكمة الفرس، ومن هنا تكشف الوحدة الأساسية لـ "فلسفة متكاملة" على المستويين النظرى والعملى.

يُعد التقسيم فى المدرسية التقليدية، بطبيعة الحال بين الذهن والإلهام واسعًا إلى حد كبير، بحيث يصعب معه عند القارئ غير المتبحر أن يستوعب لأول نظرة أن هذين المسميين، يُعدان فى رأى هذه المدرسة غير قابلين للانفصال، إذا كان لنا أن نصل إلى الحق الخالص. ومن هنا جاء الإصرار الصوفى على ضرورة أن نخطو هذه الخطوة المعرفية.

## الفصل التاسع عشر

# القانون الأسمى

**هناك ثلاث علامات على الكرم: أن تظل صامداً دون مقاومة، وأن تمدح دون أن تشعر بأنك كريم، وأن تُعطى قبل أن تُسأل.**

**معروف الكرخى**

يتمثّل أحد أهم منتجات الأدب الصوفى الغربى فى تحفة طويلة تسمى "القصيدة" كتبها قبل قرن من الزمن المستكشف البريطانى السير "ريتشار بيرتون"، وهو نفسه صوفى، وقد نظمها عقب عودته من زيارة لـ "مكة". وهذا "الوضع للقانون الأسمى"، الذى ظهر فى طبعات صغيرة، أثار قدراً كبيراً من الاهتمام. وحتى قرينة "بيرتون"، التى لم تكن متعاطفة تماماً مع معتقدات زوجها المختلطة، اعترفت بأنها قرأتها مرات عديدة، "وفى كل مرة كنت أذرف دموعاً مريرة، وعندما أقرأها الآن فإننى أتأثر بها أكثر، ولقد اعتاد أن يبعدها عنى لتأثيرها الجارف على مشاعرى على هذا النحو." وليس هناك شك فى أن القصيدة تنطوى على صياغة قوية، مشربة بالحكمة الصوفية.

وصف "بيرتون" نفسه فى المقدمة التى كتبها لـ "القصيدة" بأنه "مترجم" ونسب العمل الفنى لشخص يُدعى "حاجى عبده اليازدى" وقد لخَّصها على هذا النحو:

إليكم المبادئ التى تقف وراء هذا العنوان: "القانون الأسمى":

يؤكِّد الشاعر أن السعادة والبؤس مقسمان وموزعان بالتساوى فى العالم بين البشر.

يجعل من التثقيف - الذاتى، مع الاهتمام الواجب بالآخرين، الهدف الوحيد والمغنى عن سواه للحياة الإنسانية.

يشير إلى أن الحب والتعاطف والهبة الإلهية من الشفقة، هى أعلى المتع التى يستطيع الإنسان الفوز بها فى الدنيا.

يدافع عن تعليق الحكم على البشر والأشياء، فى ظل الارتياب فيما تبدو وكأنها "حقائق"، مع أنها تُعد أشد الخرافات عقماً.

وأخيراً، فمع أنه يبدو هداماً إلا أنه يُعد بصفة أساسية مجدداً للبناء.

يقول "جستين هنتلى ماكارثى" Justin Huntly McCarthy إن معجباً وحسب بـ "عمر الخيام" هو الذى يستطيع أن يكتب مثل هذه القصيدة. ومع ذلك فالسيدة "بيرتون" تقول إن القصيدة كتبت قبل ثمانى سنوات من تعريف "فيتزجيرالد" (مترجم "الخيام" إلى اللغة الإنجليزية) لكل من "بيرتون" و"سونبيرن" و"روسيتى" بالشاعر الفارسى العظيم. ولكن ما يجمع بين الشاعرين، بطبيعة الحال، هو أن كليهما كان صوفيا.

ومع أن القصيدة ظهرت وحسب فى عدة مئات قليلة من النسخ تحت عنوان: "رنين جرس الجمال"، إلا أنها ظهرت أيضاً فى السيرة التى كتبتها السيدة "بيرتون" عن "أعظم من أنجبتهم إنجلترا من المستشرقين ثم عادت وأهملتهم". ونتيجة لهذه السيرة أصبحت القصيدة معروفة على نطاقٍ واسعٍ، ولا بد أن تأثيرها على من درسوها كان عظيماً. ولقد كشفت "إيزابيل بيرتون"، فى تلخيصها لها كيف أن الخطوط العامة للتفكير الصوفى يمكن أن تُؤثر حتى على مسيحى متبتل وغير متعاطف مع ما يعتنقه المؤلف: إنها قصيدة تملك قوة استثنائية عن الطبيعة والمصير الإنسانى، وهى مناهضة للمسيحية والحلولية[=الاعتقاد بتأليه الكون أى أن "الذات العلية" هى الكائنات والعكس صحيح. المترجم]. و نادراً ما جرى تكثيف ثروة معرفية شرقية بهذا الحجم الضخم فى مساحة ضئيلة إلى هذا الحد.

ما صنعه "بيرتون" يتلخص فى أنه علّق شعرًا على مناهج التفكير الغربى والنظريات و الفلسفات الحديثة، من وجهة النظر الصوفية. زد على ذلك، أنه تكفّل، مثلما فعل "الخيّام" أى طرح أسئلة لم يُقدِّم أى أجوبة محددة عليها. وهذا هو تكنيك التعليم عند الصوفيين الذين يضعون أسئلة ثم ينتظرون كى يروا ما إذا كان مستمعوهم سوف يبحثون بأنفسهم عن الأجوبة أم لا. فلقد كانت الرسالة الصوفية لتعنى شيئًا بالنسبة للمفكرين الغربيين، بل اعترف بها كثيرون بصفتها جوهر حياة "بيرتون". ولقد وصف أحد المتحمسين حياة "بيرتون" على هذا النحو: "بالنسبة لى كانت أعظم علة وجود raison d'être وراءها تتمثّل فى "رنين جرس الجمال" أى "القصيدة". وقد يكون من الصعب أن نحكم على شىء ما فى فورة الإعجاب الأولى، ولكن يبدو لى أن القصيدة جديرة بالصمود على مستوى أعظم القصائد المعروفة على سطح الكرة الأرضية بأسرها وأمام معظمها."

وهى قصيدة طويلة، تقع فى عشرين صفحة مطبوعة، بالإضافة إلى تعليق صاحبها المفترض الشاعر "حاجى، الذى نسبت إليه أبوتها، وهذا التعليق حتى أطول. وقد انتهج "بيرتون" فى ملاحظاته نهج المعلمين الصوفيين، وهذا هو الجزء من العمل الذى يوضِّح أكثر من غيره من الأجزاء، أنه كان وقتها يمر خلال مسيرة دراسية صوفية تحت إشراف معلِّم ما. ولا يبدو أن هناك كثير شك فى أن "بيرتون" كان يحاول التخطيط لتدريس الصوفية فى الغرب. وإلى هذا الحد كان لا بد من أن يُعد جزءًا من العملية التى كانت مستمرة: التبادل بين الشرق والغرب، وهى العملية التى يخضعها هذا الكتاب للدرس.

ففى الصوفية وجد "بيرتون" نسقًا يصلح للتطبيق على أنواع مضللة من الإيمان الإنسانى، ذلك النسق الذى سيبرهن على أنها كلها على صواب وكلها فى نفس الوقت على خطأ، وهو الأمر الذى يوفِّق بين اختلافاتها، ويوحِّد المعتقدات القديمة، ويفسِّر الحالية، ويتنبأ بالمستقبل فى مسيرة مستمرة وغير منقطعة من التطور. ويتأتى ذلك خلال عملية، "ليست سلبية ومخالفة ، بل على النقيض من ذلك، إيجابية وبناءة بصورة

مكثفة". وعلى غرار جميع الصوفيين، نراه يستخدم منهجًا يقوم على تناول موضوعه من عدد من الزوايا المختلفة وبعد ذلك ينسل بعيدًا، تاركًا القارئ كي يكمل العملية بنفسه. والسبب في ذلك أن الصوفى لا يتكوّن إلا بالمرور خلال تجربتى التتلمذ والعمل الذاتى(عمل النفس).

وقبل كل شيء يصر "بيرتون"، بكتابته فى وقتٍ كان فيه العلم والعقل يمران بمرحلة التدفق الكامل لاكتشافهما النشوان لوجودهما، على أن "هناك أشياء لا يستطيع العقل البشرى أو الغريزة الناضجة، فى حالتها غير المتطورة، أن يستوعبها، ولكن العقل عبارة عن قانون ذاته. وبالتالى ليس مقدرًا علينا أن نؤمن، أو نحاول الإيمان بأى شيء يعارض أو يُناقض العقل."

تبدأ "القصيدة" بالصحراء، والظلمة التى تلفها والحجاج فى طريقهم إلى "مكة":

**أزفت الساعة، تتقدم الملكة الآخذة فى التناقص**[=القمر، و هو مؤنث فى معظم اللغات الهندو- أوروبية.المترجم] **كى تبسط سيطرتها على الهزيع الأخير لليل.**

**تتقدم متوجة بهالة نجم من النجوم، و جالسة على مدار جذوة من رماد.**

الليل يمر، بينما المسافرون يمرون أو تمر بهم مشاعر متنوعة، و"بيرتون" يستأذن من قافلة الحجاج، الاستمرار الإنسانى غير المتطور. ويأخذ طريقًا آخر، هو الطريق الصوفى:

**رفقة صباى، أخيرًا أقول لكم وداعًا وربما نلتقى مرة أخرى،**

**لكننا لن نكون نفس الأشخاص بحالٍ من الأحوال. فالسنون سوف تجعل منا أشخاصًا مختلفين عما نحن عليه الآن.**

**فلتذهبوا بعيدًا عنى، ولتختفوا من حياتى، مثلما يموت صوت رنين جرس الجمال.**

وعندئذ تتحدث القصيدة عن سلسلة لا نهاية لها من الأسئلة التى دأب البشر على طرحـهـا، أى المخـاوف التى تؤرقـهم. و يسـتـشـهـد بالشـاعـر الصـوفى "حـافظ الشـيـرازى"(منشد الحب والخمـر) و"الخيَّام" الذى اعتـزم تطليق العقل العقيم العتيق وعوضًا عنه يتزوج عذراء الكرم[=الخمر.المترجم]. وعلى نمط الأسلوب الصوفى، أوضح أن هناك شيئًا لا يزال أعمق وراء المجازات والصور الشعرية: "...مغفل من يُصدق له حرفًا مما قال!" كما يستشـهد بالصوفى الذى يقول إن أى فرد يعرف أنه يملك روحًا يحق له أن يسـأل بشـأنها، ويوضِّح أن مـا يبدو تشاؤمًا من جانب الصوفى فى بعض الأحيان يخفى شيئًا آخر: كشف عبثية الأنانية:

**وهذا هو كل ما فى الأمر، فنحن نولد كى ننتحب قليلاً ونموت!**

**على هذا النحو غني المغنى الضحل الذى لاتزال حياته تجاهد مع لفظة "أنا" .**

حمل الإصرار الصوفى "بيرتون" معه حتى أوصله إلى السيد المسيح. فهو ينتحب على أحـزاننا وعلى خطيـئتنا، لماذا لم تُعطِ السـمـاء تلك البـارقة النحـيلة من الفـردوس للإنسـان؟ ولماذا لـم تستطع الأذن أن تسـمـع ولم تسـتطـع العين أن ترى السـعـادة فـى مملكة السـمـاء؟ و"منصور"[=الحلاج]، ذلك الشـهيد الصـوفى الذى قطِّعت قوى الطغيان أطرافه على الملأ يوضع الآن بجوار السيد المسيح، ويُجرى على لسـانه هذا القـول: **أنا الحق! أنا الحق! الكون الأصغر يسكننى.** " فلقد كان "منصور" حكيمًا ولكن الأكثر حكمة منه هم الذين بطشوا به رجمًا بالحجارة."

أن يأكل المرء وأن يشرب وأن يمرح، تلك أمـور قـد تبـدو جـميلة كلهـا، لكنهـا لا تكشف عن أى فرق بين الإنسـان والخنزير. ولقد رد ذلك الزاهد المتحمِّس على "بيرتون"، فى الوقت الذى كان يجوس فيه البلاد، بأنه واثق تمام الثقة فى الحياة الآتية[=الآخرة]، تلك التى تتـلاءم مع وادى دمـوعـه. أحكم من "مـوسـى"(الذى غض الطرف عن الثـواب والعقـاب اللذين يحبل بهمـا رحم المسـتقبل) ذاك الذى يكشف الحالة المسـتقبلية، أى المسـتقبل عندمـا يجـهل الماضى ولا يعدو الحـاضر بالنسـبـة له أن يكون أكثـر من حلم. وصوفيُّنا هذا لا يحبه بالمرة:

ماذا تعرف، أيها الإنسان عن الحياة؟ ومع كل ذلك، دائمًا

بين الرحم والمقبرة،

تثرثر عن الحياة الآتية، عن النعيم والجحيم صار لزامًا عليك

أن تهذى شوقًا.

تعيَّن أن تنتقل المشاعر التى يستشعرها المرء حول أهميته الذاتية، فى الوقت الذى قد تكون فيه ضرورية للصوفى من زاوية معينة، إلى المنظور السليم، و إلا فإن الإنسان يغدو عديم النفع، مع أنه قد لا يبدو كذلك فى نظر أولئك الذين لا نفع من ورائهم، هم أيضًا:

الكون قديم و أنت لا تزال يافعًا،

الكون هائل، و أنت ضئيل،

فلتكف، أيها الذرة التى لن تعيش أطول من ومضة، عن

الظن بأنك الكل فى الكل!

ويتوقف القسم الذى يلى هذه العظة أمام التناقضات التى تكتنف التكهنات البشرية بشأن الحياة، وخصوصًا ما يتعلَّق منها بموضوع الأسى الذى يتخلل ثنايا القصيدة. والإيضاحات مأخوذة من الهندوسية والبوذية والديانات المصرية القديمة، تلك الديانات التى ترى أن "الخالق" ليس سوى شخصية بشرية هائلة الأبعاد، فهو صانع فخار[=فخرانى] ونسَّاج، يلعب بما هو مشاعر إنسانية وحسب. والطريقة التى يعمل بها "الذات العلية" أو يبدو أنه "يخطط" ليست مشروحة بمصطلحات بشرية:

كُف، أيها الإنسان عن النواح والبكاء والنشيج واستمتع بهذه اللحظات التى تشرق فيها الشمس،

نحن نرقص على امتداد الحافة الجليدية للموت، ولكن هل هذا الرقص أقل امتلاءً بالبهجة؟

ويكشف الصوفى الإنجليزى، استناداً إلى أقوال ينتقيها من الأقطاب القدماء، أن مجرد التجربة الحياتية لا تُعلِّم شيئًا. فتراه يستشهد بكل من "بوذا" و"كونفوشيوس"، وعودٌ على بدء يشن هجومًا على "الإله" الذى صنعه الإنسان. والآن نجد أن الصوفى الذى يستقطر الخمر يهاجم المتدين الزاهد والدليل الذى يؤكد، وحسب، أنه يختار أن يدعو "الصانع" إلهًا. فالمتغيِّر المحدود ليس فى وسعه أن يسبر غور الأعماق اللانهائية للقوى العليا بـ "قدم من الدوبارة" والصدى الصوفى يسير جنبًا إلى جنب مع اللاغنوصية [=اللاعرفانية/اللاأدرية] التى اتهم الخصوم بها الصوفيين فى بعض الأحيان. وهنا فقط، فى هذا الشريط النحيف بين الإيمان واللاإيمان، نستطيع أن نجد الحقيقة.

تصنع المخاوف الطفولية للإنسانية المفقودة التى تسعى وراء إلهٍ لا ريب فيه، منه صورة للإنسان، ثم "يبتهل إلى الحق كى يخرق قوانينه" ففى شكلٍ أو آخر نجد "براهمان" المهموم فى الهند، ومستلهم - النجوم الكلدانى، والزرادشتى الذى يؤمن بثنائية الآلهة[إلهان أحدهما للخير والآخر للشر.المترجم]، و"يهوه" فى الموسوية و("أدون" أو "إيلوهيم"، ذلك الإله الذى لا يعرف سوى البطش، "رب الجنود") وقد اكتسح آلهة اليونان وخلَّفهم وراءه، والسمات الإنسانية الرقيقة والواهنة حتى "أودين" Odinبشمال أوروبا[=يسمى أيضًا Wodan&Woden، وقد تقدم فى العصور القديمة كى يُصبح أبرز إله فى "إسكندنافيا" قبيل ظهور الديانة المسيحية. لكنه كان فى الأصل إلهًا للحرب. وإليه يرجع اسم يوم الأربعاء فى اللغات الجرمانية Wednesday .المترجم]. وفى ضوء منظوره الخاص إلى الديانة بصفتها حركة إنسانية دائمة التطور، راقب "بيرتون" موت "بان" العظيم، وصعود "الناصرى" [نسبة لمدينة "الناصرة" بالضفة الغربية، وهو السيد المسيح.المترجم] كى يستولى على كرسيه ويجلس بدلاً منه تحت قرص الشمس: "سادن الإله-اللغز، الواحد الذى ينطوى على ثلاثة والثلاثة واحد."(١)

بعد الديانة المسيحية جاءت الديانة المحمدية. وتغلب ذلك الغربى الهزيل، آكل السحالى [=الضبان] على بلاد كأس "جمشيد" المقدسة وأصبحت التقاليد الفارسية الشاعرية التى عرفتها فارس القديمة فى خبر كان. وتلك كانت طرق الديانات المنظمة: "ينهضون، يحكمون، يحاربون وحاق بهم السقوط/ تمامًا مثلما يرتفع ثم يخبو عبر الدنيا رنين جرس الجمال."

ليس هناك خير أو شر، على نحو ما تُقاس به الأمور بالمقاييس العادية. هذا ما يؤكده "بيرتون"، دون ذلك الراكب الصوفى العادى، فما يعنيه هذا يخبره المرء وحسب، فى وعيه الجوانى. وحالما يعبِّر المرء عنه فى ذلك النطاق المحدود للكلمات، يبدو مدمِّراً. إلاَّ أنه يكتب، وهو فى قبضة النشوة الصوفية وها هو الآن يتوجه بخطابه للصوفيين دون سواهم. ويشير إلى أن الخير بالنسبة للإنسان هو ما يحب، والشر هو ما يسبب له أذى. غير أن هذه الأفكار تتغير بفعل المطرح والعرق والزمن. فكل رذيلة فى طوعها أن تغدو فضيلة، وكل خير يُمكن أن يُطلق عليه اسم الخطيئة أو الجريمة.

ينضفر الخير والشر. وليس هناك سوى "الخضر"(الصوفى المتكامل) الذى يستطيع أن يرى أين يبدأ المرء وأين ينتهى الآخر.

والآن تعرض الشخص الحرْفى الذى يزعم أن حالة المرء المبكرة هى الحالة المثالية، لهجومٍ حاد، ويستمد "بيرتون" ذخيرته فى هذا الصدد من المعارف المعاصرة بقوانين التطور. فقبل أن تطأ قدم الإنسان ظهر الأرض، كان العذاب والمعاناة هما النغمة المستمرة. فالحيوانات البدائية كانت ماضية فى تمزيق بعضها البعض الآخر. وقبل ذلك كانت هذه الأرض الجميلة تتراوح بين السخونة حتى الغليان والبرودة حتى التجمد، والشمس كانت جرماً سماويا من نار دوَّارة، أما القمر فلم يكن سوى جثة لما كان فى وقتٍ مضى عالمًا وكان الإنسان الأول أى شىء إلا أن يكون راقيًا:

> **أرقى رداء له لم يكن سوى جلد حيوان، وأفضل أداة فى يده**
> **شظفة من حجر.**
>
> **وأحسن زينة ارتداها لم تكن أكثر من وشم على جلده، وخروم فى**
> **جسمه كى يعلق فيها نتفًا من العظم،**
>
> **من كان يحارب فى سبيل الفوز بأنثى، مثلما يحارب فى سبيل**
> **لقمة،**
>
> **عندما تمور رغبة حارة،**
>
> **ومثل هذه الشهوة هى التى نمت وارتقت حتى أصبحت حبًا**
> **عندما منح الخيال نارًا أنقى وأطهر.**

تعلم هذا الإنسان البدائي من القندس[=السمور] والنمل كيف يبني، وعندما سيطر على النار أصبح سيد الحيوانات سيداً للبشر. "وجاءت ولادة الضمير عندما خلع فروته وذيله وأذنيه المدببتين."

غير أن تراث المرحلة الحيوانية لا يزال موجوداً داخل الإنسان، ويكفي أن نلقي نظرة على سلوك المرء تجاه الآخر كي نراه واضحاً للعيان. وليس في طوع الإنسان أن يقبل تفسيراً لوجوده يكون مؤسساً على الاعتقاد الحرفي في حفنة من القصص والخراريف، وذلك في تحد سافر لتاريخه الموثق المعروف.

إذن، إذا لم تكن التقاليد صادقة، فما هو الصدق أو الحق؟ ما نظن أنه الصدق أو الحق ليس كذلك أبداً، فهذا النوع من الحق متقلب ومتغير. ويشرح "بيرتون" هذا الأمر في تعليقه على "قصيدة الحاج" على هذا النحو: "تحمل هذه الاستبصارات، متى كان الاستبصار صادقاً، حقيقة موضوعية، وهي في نفس الوقت كونية بمعنى شاملة، في حين أن التأملات والمشاعر وعمل الحدود الخلقية أو "الفص الأوسط" عند خبراء الفراسة، لا تمد المرء إلا بالحق الذاتي والشخصي والفردي."

تُعد الحقيقة الموضوعية أو المجردة بمثابة الهدف الذي يرمي إليه الصوفي، ونحو هذا الهدف يوجه "بيرتون" مستمعيه بوضوح ساطع.

تعتبر كل النظريات المجردة والملاحظات المتكررة عبثاً لا جدوى من ورائه. والآن يصيح "بيرتون" بالقسيس أن "يُعمِّد" الموتى، مثلما فعل المارشيونيونMarcionites [أتباع نِحلة مسيحية غنوصية انتشرت في القرنين الثاني و الثالث م.ع.م. دعت إلى نبذ العهد القديم. المترجم]، بعد اقتباسٍ من "بولس"(رسالة "بولس" إلى أهل "كورنثة" الإصحاح الخامس عشر آية رقم ٢٩) "و إلا فماذا يصنع الذين يعتمدون من أجل الأموات. إن كان الأموات لا يقومون البتة فلماذا يعتمدون من أجل الأموات ؟"

**ليس في وسعنا أن نعثر على الحقيقة بالطريقة التي اعتدنا البحث عنها خلالها:**

**نعم، الحقيقة موجودة ولكنها ليست هنا، ويلزم البشر أن يبحثوا عنها هناك.**

**ولكن أين بالتحديد، ليس فى طوعى ولا فى طوعك أن تقول،**

**ولن تكشف عنها أمنا الأرض البتة.**

أتى الصراع من أجل التوصل إلى الحقيقة، بصفة جزئية، فى شكلها الجوهرى، خلال اللاصراع على وجه الإطلاق. وتلك هى المفارقة الصوفية التى تتضمنها هذه السطور:

**يكفى أن نعتقد أن الحقيقة يمكن أن تكون، فلنجلس**

**حيث تتوهج الزهور،**

**حقا وصدقًا لا يعرف كيف يعرف من لا يعرف أيضًا**

**كيف يتأتى له ألاّ يعرف.**

وحتى معنى الإيمان نفسه يتعيَّن على الصوفى أن يتناوله فيما يبدو للشخص العادى طريقة إهليليجية[=ناقصة المقاطع أى مبهمة]. وعلى غرار الأقطاب الذين سبقوه، يعرض "بيرتون" لهذا الأمر بما يبدو أن يكون مفارقة، يقول:

**" كل إيمان هو زائف وحقيقى فى نفس الوقت. فـ "الحقيقة ليست سوى مرآة مهشمة إلى ألوف مؤلفة من الشظف، حيث يعتقد كل شخص أن شطفته هى الكل فى حد ذاتها". ونوع الإيمان الذى يرى فيه الإنسان غير المتجدد إيمانًا حقيقيا يكون فى الغالب غير متحرك وثابتًا، نظرًا لا يزيد عما نطلق عليه اليوم "التشريط" conditioning [=الإخضاع لرد الفعل الشرطى.المترجم] هذا الإيمان الزائف يقف، ولماذا؟ نظرًا لأن خيالات الإنسان الساذجة لا تزال باقية/ ولسوف تظل حتى يزدرى الرجل الأكثر حكمة أحلام اليقظة التى حلم بها فى شبابه المبكر."**

وهذا على وجه التحديد هو فكر "جلال الدين الرومى"، عندما يسأل عن متى سيكف المستمع عن اشتهاء لذائذ طفولته.

والآن لندخل إلى النقاش. بعد أن يرفض "بيرتون" التعاليم التقليدية عن الروح، يرد المهووس بإدانة خشنة للنزعة المادية، تلك التى يُظن أن الصوفيين يدعون إليها:

**"أف! قال الزاهد، حسنًا، نحن نعرف تعاليم تلك المدرسة البغيضة،**

**تلك التى تجعل من الإنسان "أتوماتون"(=كيان آلى) والذهن إفرازًا،**

**أما الروح فلا تزيد عن كلمة."**

لا يوفِّر له "بيرتون" سوى فسحة قليلة من الوقت. يرجع الإيمان إلى صُدْفة الميلاد، والإيمان الذى يعرفه البشر يأتى فى المعتاد، نتاجًا لبيئتهم المحيطة. وعودٌ على بدء نجد المؤلف يُحرِّش هذا المتدين ضد ذاك، الهندوسى يحتقر الفرنسسكانى، والمسلم يمقت التعددية[="الشرك" عند أتباع الديانة المحمدية. المترجم] و"البوذى يصف الكونفيوشى بأنه "كلب"، و"التترى" يزعم أن لفت النظر لحالة مستقبلية هو خيانة لواجبات المرء فى العالم. والصوفى يتدخل على هذا النحو:

**أنتم جميعًا على حق، وعلى خطأ فى نفس الوقت،**

**هذا ما نسمعه من فم الصوفى الكسول،**

**"لأن كلاً منكم يعتقد أن مصباحه الشحيح الضوء،**

**هو نور النهار الساطع.**

يُعد جهل الإنسان بأنه جاهل عدوه اللدود. ويتعيَّن عليه أن يبحث عن الحقيقة بالطريقة الصحيحة، كما يتعيَّن عليه أن يبهج القلب..." وأن يدير ظهره للسؤال الذى يقول: لماذا. ويسعى وراء: كيف."

ولقد تطلع إلى المستقبل، بعد أن انتظر طويلاً أى استجابة من أبناء عصره دون مجيب، وها هو يخبِّر نفسه بأنه طالما أبلغ رسالته، فإن الأيام القادمة عندما تأتلف

الحكمة مع الإنسان، فـ "إن هذه الأصداء التى يحملها صوتٌ حاصره الصمت طويلاً، قد توقظ، على وجه الصدفة، تأثيرًا مستجيبًا."

**اسلك الآن طريقك، بجبين شامخ، ولا تخش أن تحكى حكايتك المتواضعة:**

**الهمسات التى تصدر عن ريح الصحراء، ورنين جرس الجمال.**

تناظر تفجُّر النشاط الصوفى عند "بيرتون" فى "القصيدة"، مع الترجمة والاقتباس اللذين قام بهما "ويلبيرفورس كلارك" Wilberforce Clarke لـ "مواهب" Gifts، وهو الأمر الذى أفسح مجالاً واسعًا للكشف عن أن فلسفة الدراويش مختلفة عن التقييم الغربى العادى لها فى ذلك الوقت. وقد وفَّر هذا أساسًا، على الأقل لمزيد من فحص الأفكار، ما لم نقل الممارسات الصوفية. وخلال إيجاد علاقة بين الفكر الصوفى والوجدان الغربى الحديث، مد "بيرتون" جسرًا يستطيع المفكر الغربى عبره أن يقبل مفاهيم صوفية أساسية. و كان لـ "كارترايت" Cartwright أن يترك لنا كتابًا مساويًا من حيث الأهمية، وهو كتاب ظهر تحت قناع رواية زائفة -الشرقية أو شرقية زائفة قدَّمت بعض التجارب الحية التى يمر بها المرء عندما يصبح صوفيا.

ولما لم يكن النسق الصوفى الكامل: /عمل+فكر/ لم يكن معمولاً به على نطاقٍ واسع فى الغرب، ونظرًا لأن تحاملاً أو اختلافًا فى الفكر، ظهر حتى وقت قريب عاجزًا، على وجه الاحتمال، عن "تطبيع" نفسه حيثما كان ذلك مطلوبًا منه بقوة أكبر من أى وقتٍ آخر، فلقد كان متوقعًا ألاَّ تظهر سوى أعمالٍ أدبية أصيلة قليلة، تحمل طابعًا صوفيا فى اللغات الأوروبية الغربية. أما الكتب الدراسية فى الشرق فتجدها مغلفة بصفة عامة فى مصطلحاتٍ شعرية وشعائرية، والجزء العملى من التعاليم، يقوم بتوفيره للتلاميذ معلِّم، تتلخَّص وظيفته الكبرى فى التواجد بجسده بين تلاميذه. وقد أقدم "كارترايت" على عمل ثانى أفضل شيء: روى، عن طريق الكتابة، تجاربه فى مثل تلك المدرسة.

ظهرت الطبعة الأولى لكتاب "**زهرة خفية من جنينة الملك**" فى سنة ١٨٩٩ وهو الكتاب الذى يبدو من النظرة السطحية قصة خيالية. وكان المؤلف هو السير "فيرفاكس

إل.كارترايت" عضو السلك الدبلوماسي. والكتاب الذى طبع مجدداً فى سنة ١٩٢٥، يحتوى مصدرين مهمين عن التجربة الصوفية لأولئك الذين يستطيعون فهمهما. والجزء المخصص للقصص مصمم بهدف رفع الحاجز بين الفكر العادى والتساؤل الجوانى للذهن، أما القسم الآخر فيُعطى سلسلة من التجارب الجوانية، تلك التى يُحصيها، تجربة إثر أخرى، وفى نفس الوقت تمثِّل تجربة المرء على مستوى التجليات المختلفة للعنصر المكوِّن لمكتسبات المرء قبل أن يصل إلى النقطة التى يستطيع عندها أن يستفيد من هذا الإدراك.

على غرار "بيرتون" وجد السير "فيرفاكس" من الضرورى أن ينسب فى الطبعة الأولى تأليف الكتاب إلى شخصية شرقية: "الشيخ حاجى إبراهيم كربلا". ولقد استخدم الصور البلاغية والوضعية الشرقية لأنهما تساعدان فى إبراز الفكر الصوفى، خلال "تموضيع" objectivization المضمون. كما بدأ مثلما فعل هذا الكتاب الذى بين يدى القارئ، بحكاية خرافية، كى ينفصل القارئ عن ارتباطاته، ويشارك إلى حد ما فى الحقيقة التى يحاول المؤلف أن يوصلها. إلاّ أن القارئ لا يعتقد فى الواقع أنه "درويش" أو ملكٌ شرقى. وإلى هذا الحد يستطيع أن يُمعن النظر، بأمان، فى هذه الفكرة أو تلك على المستوى النظرى، بل أن يرفضها عندما تعجز عن ارتداء نمط من الأنماط المعروفة له فى ثقافته الخاصة.

لا يُعد هذا الكتاب بديلاً عن التجربة الصوفية، إلا أنه يحتوى على مواد تناسب كثيراً الذهن الغربى الذى يسعى إلى فهم نمط من أنماط الفكر، يفتقر فى ثقافته إلى كثير من الأسس المتفق عليها معه. أما الفكرة التى تذهب إلى أن تجربة الانجذاب أو الباطنية الحقة هى الصوفية بأى معنى من المعانى فهى إحدى النقط العديدة التى دحضها "كارترايت":

> "يبحث المرء البائس عن عزاء ما فى نشوة السكْر، ولكن هذه النشوة يمكن بلوغها سواء عن طريق خمر جيدة أو رديئة، والخمر الجيدة ترفع المرء إلى حالة مادية من النشوة، وتجعله ينسى

**بؤسه، أما الخمر الرديئة فلسوف تجعل حالته أشد بؤساً عما كانت عليه من قبل. وبناء عليه فمع الخمر الروحية، وإذا كانت نقية فلسوف ترفع التلميذ الذى يشرب منها إلى مملكة التأمل الكامل للحقيقة، ولكن إذا لحقها الغش، فلسوف تلقى بروحه إلى الوراء، إلى مسافة حتى أبعد من النقطة التى كان قد بلغها فعلاً."**

تأخذ القصة الرمزية عن السيمياء، وهى عبارة عن حكاية صوفية تقليدية يحدث فى ثناياها أن يكتمل العمل العظيم: التحول، صيغة جديدة فى هذا الكتاب الملئ بالحكايات الرمزية، وتتمثل إحدى أفضل هذه الحكايات فى اقتباس غربى لـ "حكاية الرمل"، التى لا تفقد شيئاً خلال الشكل الذى أعطاه لها:

وصل نهير يعلو سطحه الزبد إلى الصحراء، ووجد أنه لن يستطيع عبورها بحال من الأحوال. وأخذ ماء النهير يختفى فى الرمل الناعم بصورة أسرع وأسرع. وهنا صاح النهير عالياً:

– مكتوبٌ علىَّ أن أعبر هذه الصحراء ولكننى لا أجد إلى ذلك سبيلاً.

هذا هو موقف التلميذ الذى يجد نفسه بحاجة ماسة إلى معلم، إلا أنه لا يستطيع الوثوق فى أحد، وهذا هو الوضع الإنسانى الباعث على الشجن.

وهنا رد صوت الصحراء، عن طريق اللسان الخفى للطبيعة:

– الريح تعبر الصحراء و كذلك تستطيع أنت.

– ولكننى كلما حاولت ذلك ابتلعنى الرمل، وحتى إذا اندفعت بأقصى ما عندى من قوة فإننى لا أمضى سوى بضع خطوات.

– الريح لا تندفع مثلك فى وجه رمل الصحراء.

– ولكن الريح تستطيع الطيران وهذا ليس فى مقدورى.

– أنت تفكِّر بطريقة خاطئة. فمحاولة الطيران بنفسك أمر عبثى، دع الريح تحملك عبر الرمل.

– وكيف يحدث ذلك؟

– اترك نفسك للريح كى تمتصك.

وهنا احتج النهير بأنه لا يريد أن يفقد تفرُّده بهذه الطريقة. وإذا فقد ذلك التفرد، فقد لا يعود إلى الوجود مرة أخرى.

ما قاله الرمل هنا شكل من أشكال المنطق، إلا أنه منطق لا يمت بصلة للواقع بالمرة. فعندما امتصت الريح رذاذ الندى، حملته عبر الصحراء، وعندئذ سقط مرة أخرى على هيئة مطر. وأصبح المطر مرة أخرى جدولا بل نهيراً.

وهنا سأل النهير، كيف يعرف أن ذلك صحيح؟

– الأمر يسير على هذا النحو، وتعيَّن عليك أن تصدق ما أقول، وإلا فإن الرمل سوف يمتصك كى تصنع بعد عددٍ من السنين مستنقعًا.

– ولكن إذا كان ذلك كذلك، فهل سأعود نفس النهير الذى أجد نفسى عليه الآن؟

– أنت لا تستطيع أن تظل نفس النهير الذى تجد نفسك عليه الآن. فالاختيار ليس مفتوحًا أمامك، ولو أنه بدا أنه كذلك. وعندما تُصبح نهيراً فى الجبال فيما وراء الصحراء، فقد يطلق عليك الناس اسمًا مختلفًا، لكنك ستكون على بينة من أنك نفس النهير. واليوم أنت تسمى نفسك نهر كذا وكذا، لأنك لا تعرف ما هو الجزء منك الذى يُشكل جوهرك.

وهكذا عبر النهير الصحراء فلقد رفع نفسه بين ذراعى الريح الحنونتين، وأخذت الريح تجمعه بهدوء وحرص كبيرين إلى أعلى، ثم تركته ينزل بثباتٍ رقيق، على قمة أحد الجبال فى بلادٍ بعيدة. وهنا قال النهير:

– الآن عرفت هويتى الحقيقية.

ولكن سؤالاً كان لا يزال يحيِّره، وهو السؤال الذى أخذ يرغى ويزبد كلما أسرع فى جريانه:

– لماذا لم أفطن إلى ذلك الأمر بمفردى وبدون عون من أحد؟ ولماذا كان يتعيَّن على الصحراء أن تخبرنى بحقيقة الأمر؟ وماذا كان ليحدث لو أننى لم أستمع لما قاله رمل الصحراء؟

وعلى حين غرة طلع صوت واهن مخاطباً النهير فالصوت كان رد حبة رمل:

– ذلك لأن الرمل هو الذى يعرف وحده، لأن الرمل رأى ذلك يحدث مراراً، زد على ذلك أن الرمل يمتد من النهير حتى الجبال. وبالتالى فالرمل هو همزة الوصل بين الاثنين، وصار عليه أن يقوم بأداء وظيفته، كما ينبغى على كل شىء أن يفعل. فالطريقة التى يتعين على نهر الحياة أن يحمل نفسه طوال رحلة العمر مكتوبة على جبين الصحراء.

## الفصل العشرون

# كتاب الدراويش

إذا لم تكن تعرف هذه الحالات، فواصل طريقك،
ولا تلحق بالمارق فى بهرج الجهلاء...
فالكل لا يعرف أسرار الطريق.
شبستري ، «الجنينة السرية» ، ترجمة جونسون باشا

لو كان هناك كتاب دراسى معتمد، فلسوف يكون "عوارف المعارف" الذى كتبه صاحبه فى القرن الثالث عشر وانكبت على درسه صفوة من أتباع كل الطرق. مؤلف الكتاب هو الشيخ "شهاب الدين السهروردى" (١١٤٥بالتقريب-١٢٣٥)، الذى أشرف على عملية دمج النظرية مع الشعيرة مع الممارسة، وهو الأمر الذى حدث خلال عصره، أسس عدداً من المدارس التعليمية بالقرب من البلاط فى كل من فارس والهند، وكان قطب الأقطاب الصوفيين فى بغداد.

ينطوى هذا الكتاب على أهمية خاصة بالنسبة إلينا؛ لأنه يكشف المراحل البرانية والمبكرة للانجذاب إلى داخل هيئة[=جسمور] الدراويش، ولأنه يحتوى على المضامين الأساسية للفكر والعمل عند أولئك الباطنيين وتكريماً منا لـ"الليفتينانت كولونيل ولبيرفورس" Lieutenant Colonol Wilberforce Clarke الذى كان هو نفسه درويشاً، وأحد أتباع طريقة "السهروردى" على وجه الترجيح. ولقد قام بترجمة الجزء الأول من الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ونشره فى سنة ١٨٩١، كما كان أول مترجم إنجليزى لـ "قصة الإسكندر" التى كتبها "نظامى" وأعمال "حافظ الشيرازى"، كما كان متتبعاً مرموقاً لتقاليد المترجمين الإنجليز المتميزين للكتابات الصوفية مثل "رايموند لالى".

ويمكننا اعتبار أعمال "كلارك"، إذا ما أخذناها في مجملها، محاولة لتقديم أفكار الدراويش لجمهور إنجليزي، كان يظن أن الدراويش مجرد حشد من الـ"مهابيل" المتعصبين الملطخين بالدم. وكان الدراويش موجودين وحسب، في السودان، أي أنهم كانوا مدرجين، إلى هذا الحد أو ذاك، بين المتوحشين. حقا كان بعضهم موجوداً في تركيا ولكن تركيا كانت خارج الحدود إلى حد ما بطبيعة الحال. وقد حدّث "كلارك" النص الأصلي عن طريق الاقتباسات التي أخذها من السير "وليم جونز" و"مالكولم" و"الجنينة السرية" لـ "شابيستاري"، وكتاب "براون" "الدراويش" Darvishes وسواها من المواد المتوفرة. ولقد أشار إلى أن "الشاعر "إميرسون" وآخرين أساءوا تترجيم وفهم الشاعر العظيم "حافظ الشيرازي". ولم يتردد لحظة في طبع مقتطفات موازية توضح إساءة الترجمة، لصالح شعر "الشيرازي" الدرويش، وليس رغبة منه في التباهي بصيته الأكاديمي.

بلغ "كلارك" درجة عالية من الصفاء خلال إعادة ترتيبه للمواد التي يشتغل عليها على نحوٍ يعكس، مع معلوماتٍ إضافية كي يجعل الصورة مفهومة للقارئ الإنجليزي، إذ عامل الصوفية بصفتها نشاطًا شبه منظم داخل السياق الديني للإسلام. والحقيقة أنه يصعب علينا أن نتخيَّل كيف يُمكن لهذا الأمر أن يتم على نحوٍ أفضل، في ظل الحاجة الماسة في بريطانيا لتقديم الأمور الدينية بطريقة متناظرة مع السمة السائدة للأداء البروتستانتي. ولكن هذا الكتاب يتعذر، إن لم نقل من المستحيل، أن نحصل عليه.

أشار إلى أن الديانة المحمدية تحظر الرهبانية. ولقد أقسم الذين عُرفوا في وقتٍ لاحق باسم "الدراويش" قسمًا في سنة ٦٢٣م.ع.م. على الإخاء والإخلاص في شبه جزيرة العرب. وهؤلاء اختاروا لأنفسهم اسم الصوفيين المشتق من كلمة "صوف" المعروفة ومنها جاءت كلمة "صوفي" بمعنى "تقي" بالإضافة إلى مشتقاتٍ أخرى. وكان هؤلاء بمثابة النواة التي انبثق منها الصوفيون المسلمون، وكان عددهم خمسة وأربعون أصليون تعاهدوا في "مكة"، مع عدد مساوٍ لهم من "يثرب".

وأخذت ممارسات هؤلاء الأشخاص طرقًا متنوعة من التعبير. وقد أنشأ الخليفتان الأول والرابع(أبو بكر وعلى بن أبى طالب) جمعيات خاصة أقيمت فى إطارها شعائر صوفية. وقام "أويس" مؤسس أول طريقة للتقشف فى سنة ٦٥٧ م.ع.م. بتأسيس نظائر لتلك المدارس التى أنشأها الخليفتان. وأخذ المتعاطفون "يوقفون" مبانى خاصة لاستعمال الحركة فى سوريا اعتبارًا من القرن الثامن م.ع.م. إلى هذا الحد ذهبت التجليات العلنية للصوفية المحمدية.

ويُسجِّل "كلارك" أن الحكايات الصوفية الموازية التى ترى فى الصوفية "استمرارًا"، تستعمل القصة مجاز[=استعارة] "الخمر" كى توضِّح التطور التدريجى للتعاليم حتى تصبح تجليًا عموميا إلى هذا الحد أو ذاك، قبل الانسحاب مرة أخرى داخل نفسها خلال القرن السابع عشر. وجاء التعبير عن هذه الفكرة على هذا النحو:

**بذور الصوفية**

**بُذرت فى عهد "آدم"،**

**ونمت على زمن "نوح"،**

**وتبرعمت على أيام "إبراهيم"،**

**وتفتحت زهورها فى عصر "موسى"،**

**بلغت مرحلة النضوج خلال زمن عيسى المسيح ،**

**وطرحت خمرًا خالصة على أيام النبى "محمد".**

ولقد أكد "الكولونيل" فى وجه الهجوم الذى قامت به جهات متعددة على الصوفيين بعد اتهامهم بأنهم أصحاب "نزعة فاجرة"، وبأن النسق الصوفى بأسره منتحل من أنساق خارجية أخرى، وخصوصًا وحدته وتفرده الأساسيين. ويقول إن النسق الصوفى لم ينتقل من اليونان إلى الهند. ويشرح معنى قول الدراويش: "**نحن لا نخشى النار ولا نطمع فى الجنة.**"، وهو القول الذى يبدو غريبًا، وخصوصًا عندما يصدر من فم، تقول جميع الدلائل الخارجية إن صاحبه رجل متديِّن.

يتمتع "الكولونيل" بوعي كامل بالتجربة الصوفية بأن كل مرحلة من مراحل تطورها تنطوى على سر جديد أو تغيُّر من نوعٍ ما فى الإدراك والفهم. ويُضيف، بشجاعة منقطعة النظير بالنسبة لعصره، أن آثار التعاليم الصوفية موجودة فى كل بلدان العالم: فى نظريات اليونان القديمة ، وفى الفلسفات الحديثة فى أوروبا بل فى الأحلام التى يراها فى أثناء النوم كلٌ من الجاهل والمتعلم، وفى ظلال الراحة على شطآن الأنهار ، وفى مشاق الصحراء.

ولكن الإشراق [=الاستنارة] لا يمكن أن يأتى/تأتى إلا عبر أندر الرجال، بصرف النظر عن المرات التى قد يتفجر فيها توهُّم مهلهل عند المرء بأنه قنص الحقيقة وسط البلبلة التى يعيشها طالبها أو الباحث عنها. هذا المعلم يُعد "الإنسان الكامل" و"المرشد الفذ": **"لكننا نصادف وجوده، ولا نصل إليه بالبحث عنه"**. فالمعلم هو الذى يكتشف التلميذ وليس العكس."لكن المعلمين المزيفين والباحثين المخدوعين يجدُّون، دون جدوى، فى طلب سراب الصحراء، ولا يعودون إلا منهكين، نتيجة لتغرير خيالاتهم لهم".

تتلخَّص مشكلة من يسعى إلى أن يصير صوفيا فى التعرُّف على معلمه، وذلك لأنه لا يكون قد وصل بعد مرحلة النضج الكافى التى تمكنه من التيقُّن من هويته ذاتها."**فمن يكتشف الكمال يُنقذ الكامل**". و"**ثمن الجوهرة الذى يتضح يُنقذ الجواهرى**" ومن هنا تأتى الفوضى التى تسقط فيها بعض أنساق الدراويش المكرورة، مثلما فعلت بعض الهيئات التى تنتمى للنسق. وينقل "كلارك" عن النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم) قوله: **"لم يقصم ظهرى سوى حمق الأتقياء"** .

يشقى المعلم بالرغبة فى تحقيق الرغبة الحقيقية للتلميذ، وبأن تتحوَّل صفاته الوضيعة إلى صفاتٍ حميدة وبأن يهبط عليه الفهم.

نظراً لأنه من الضرورى اللجوء إلى وسائل معينة لقهر حالات ذهنية غير مرغوبة، فإنه لا يجوز بالمرة للدراويش الذين يصفهم "كلارك" أن يعرضوا عن الإغراء، بمعنى الفرار من الشر وحسب حتى نتجنبه. ويستخدم برانيات الديانة، ويحاول تضميخ نفسه بحكمتها، على سبيل الضمان ألاَّ يضل طريقه. وفى نفس الوقت تجده يعرف أن

"الفردوس والجحيم وكافة المعتقدات الدينية ليست سوى قصص رمزية: والروح هى التى يعرف عنها وحده. وهذا ما يدعوه: بـ (عقيدة "أرباب القلوب، وإيمان الجوانيين").

والشر، بالنسبة لهم موجود وغير موجود. فأن يكون هو نفسه، إذا كان لنا أن نتوصل إليه فى صورته الكاملة، أمر يزيل منه إمكانية النفى، أو ما يُسمى "الشر".

يرى المرء العالم، عبر الإشراق المقدس، كسراب(بمعنى أن هناك حقيقة أكبر، يُعد هذا العالم تشويهًا فادحًا لها)، ومن هنا فهو يُسمِّى العالم شرا. وتراه ينفض عن ذهنه اللاوجود فى العبارة الصوفية التى يستخدمها "كلارك".

ليس فى طوعنا أن نفهم الشعر الصوفى، ما لم ينغمس المرء فى صور الخيال، والعمق الذى لا يكاد يحظى بالتصديق للمشاعر التى تلفُّها القصص الرمزية. وعندئذٍ يعطينا كتاب "كلارك" بعض المصطلحات الفنية التى لقيت شرحها فى "الجنينة السرية"، وذلك لإرشاد كل من ينوى التحول إلى "ساعٍ" ومصطلحيا "سالك" فى طريق الصوفية. ويشرح "كلارك"، بمهارته فى التقاط النقط الأشد صعوبة بالنسبة للقراء الغربيين، استخدام القصة الرمزية للخمر. فالنشوة والطرب، على سبيل المثال، ليس من الضرورى الالتفات إليهما عندما يذكر الصوفيون السكْر. ونظرًا لأن الكحول يُضعف توقد الذهن، فلقد نظر الكثيرون إلى الصوفية التى تنفر من المنطق السطحى، بصفتها تطوُّرًا ناتجًا عن شكل ما يرى فيه معظم الناس "فكرًا". و لكن بالنسبة للصوفى فإن العمليات الذهنية الأتوماتيكية مثل عمليات التداعى[بالتضاد أو التشابه أو الارتباط إلخ.المترجم] نافعة وحسب فى المجالات التى تصلح لها: الفلسفة المدرسية والتفكير الميكانيكى.

ولقد استهدف "كلارك" نزعة حقانية-الذات [توهم المرء أنه على صواب باستمرار. المترجم]، تلك التى كانت إحدى الملامح المميِّزة للشطر الأكبر من التفكير الذى عرفه العصر الڤيكتورى، ووقع اختيار "كلارك" على المناحى الصوفية التى سيكون لتركيزه عليها معنى مقبولاً فى عصره. فهذا التمركز حول الذات، أو ما يظن المرء أنها ذاته هو نقاب النور. ونقاب الظلام هو الحالة الذهنية للشرير الذى يعرف أنه شرير. والدرويش

هو الشخص المتحرر من هذا النوع من الذات، ذلك الدرويش الذى يُدمن "التردد على الخمارة". وهو ليس مؤمنًا كما أنه ليس مارقًا، بأى معنى من المعانى التى يمكن للذهن أن يدركها أو للشعور أن يستقبلها.

بدأ التحقيق[=التحرير والتنقيح.المترجم] الجدير بالإعجاب للأجزاء الرئيسية لكتاب "مواهب" Gifts فى صلب الموضوع مع شخصية الشيخ مرشد الدرويش. وفيما يتعلق بالتلميذ/المريد تمثَّلت الخطوة الأولى التى يخطوها فى حياته الجديدة فى العثور على مثل هذه الشخصية. وكانت مهمة هذا المرشد هى إزالة الصدأ-حسب التعبير الصوفى- الذى يعلو الذهن، حتى يغدو قادراً على التوصل إلى الحقيقة الخارجية أى الموضوعية. وبأسلوب بشَّر بدرجة كافية بعلم النفس أو السيكولوجيا المعاصر، فقلد أكد "مواهب" منذ ذلك الوقت المبكر على حاجة المرء إلى المرشد حتى يتحرر من الأسباب الذاتية وراء البحث عن القيادة والريادة. ولا ينبغى على المرشد، طالما حاز هذه الصفة أن يسعى فى سبيل السبق والتقدم على غيره أو أن يستشعر الرغبة فى أن يكون قطباً يسير فى أعقابه المريدون. فالقائد الصادق سوف يؤخر قبول طلبات الالتحاق به كتلاميذ حتى يتيقن من أنه تخلَّص نهائيا من مثل هذه الذاتية.

كما يتعيَّن على المرشد أن يكون قادراً على تحديد قدرات التلميذ. ولسوف يتعيَّن عليه أن يتعامل مع هذا التلميذ حسب إمكانياته الكامنة. فإذا كان التلميذ يحمل قدراً من الوعد، مهما كان ضئيلاً، صار لزاماً على المرشد أن يلجأ معه إلى وسائل صارمة، مثل التأنيب. فعليه أن يأمره باتخاذ مواقف ذهنية معينة فى سبيل تغيير تركيزه غير المتوازن على بعض الأشياء. وما لم يتملك التلميذ مثل هذا الإدراك، فإن الشيخ لن يصبح مرشداً على الإطلاق.

ولا ينبغى للمرشد أن يرغب بالمرة أو يشارك فى أى من ممتلكات التلميذ. ولكن بوسعه أن يقبل أشياء مادية من تلميذه إذا كان هناك ما يحمله على استخدامها للصالح العام. وإذا أراد تلميذ من التلاميذ أن يمنح شيخه شيئًا من مقتنياته، جاز للمعلم الدرويش أن يقبله، وذلك لأن بوسعه أن يبادل ما يأخذ بالسكينة التى يحتاج

إليها التلميذ. ولكن إذا كان التلميذ لا يزال متعلقا بملكيته، فإن فى طوعه أن يُنفق جزءًا منها.

يُعد ترسيخ الطمأنينة عند التلميذ أحد الهموم الكبرى للشيخ، مثلما هو الحال مع بتْر كل ارتباطاتٍ غير مرغوبة فى ذهنه. والبر جزء مهم من هذا النشاط وتوزيع الصدقات المادية. وينبغى على التلميذ أن يختار الفقر على الغنى، مع أن هذا يساوى ذاك عند الصوفى.

ويجب على الشيخ أن يمد يد الرحمة والشفقة ذات اليمين وذات اليسار. وعليه أن يقلِّص تقشف تلميذه طالما كان ذلك ممكنًا فى نطاق احتياجات العمل، فالحرمان الشديد قد يمنع التلميذ من الاندماج الأولى فى الجهود التى يبذلها الشيخ.

يُعتبر التأثير الذى تتركه الكلمات التى تخرج من فم الشيخ على جانبٍ كبير من الأهمية، ويمكننا أن نشبهها هنا بالبذور، والبذور الجيدة هى وحدها التى تُعطى محصولاً وفيرًا. ولكن التلوث فى ذهن التلميذ يمكن أن ينجم عن رغبة يُضمرها الشيخ فى التأثير على مستمعيه، أو أى إحساس بالكبْر فى دواخل نفسه. والشيخ لا يتحدث مع تلميذه دون منطق موضوعى. و"يأتى الحديث الموضوعى عندما يفهم السامع نفس ما يعنيه المتكلم."

ويجب أن تُساق النصيحة للتلاميذ بشكلٍ مقنع أو عن طريق قصة رمزية، وخصوصًا عندما تنطوى على انتقاد.

وينبغى على الشيخ أن يحتفظ بالتطور الجوانى للتلميذ طى الكتمان. غير أن توقع حدوث هذا التطور أو ذاك على التلميذ أمرٌ غير مرغوبٍ فيه، فلسوف يشرح الشيخ أن التنبؤ بحالات معينة للذهن من شأنه أن يغلق الطريق فى وجهها.

ويتعيَّن على التلميذ أن يُوقِّر شيخه حق التوقير، ففى هذا التوقير يكمن رجاؤه. ولكن على العكس من ذلك يتعيَّن على الشيخ ألا يتوقع من تلميذه هذا التوقير. فحقوق التلميذ مصونة من جانب شيخه.

والشيخ المعلم لا ينبغي عليه أن يستنفد كثيراً من وقته في الارتباط مع المجتمع؛ إذ يتعيَّن عليه أن يخصص أوقاتٍ معينة لـ "الخلوة والجلوة". فللمعلم شعائره الخصوصية أي تلك التي تخصه دون سواه. وهذه الشعائر شخصية بالنسبة له ولغيره، وتأتي على سبيل التفاني من أجل النشاط الصوفي، إذ يتعيَّن عليه أن يمرِّن نفسه على الانفصال عن الناس على هذا النحو.

كما ينخرط أيضًا في أعمال خاصة من أعمال التقوى والورع، بأشكالها المتنوعة، بما في ذلك الشعائر الدينية.

وعندئذٍ يضع "كلارك" القسم الذي يتناول فيه واجبات التلميذ أو المريد بعد وظائف الشيخ، بالتنويع على النسخة الأصلية. وتتمثَّل النقطة الأولى التي تنطوي على أهمية كبيرة ويجدر التركيز عليها في ضرورة وجود المعلم للتلميذ. وقبول المعلم هو أقرب الأمور من قبول "الذات العلية"، بل يمثِّله قدر ما يستطيع. غير أن التلميذ لا يفوز بحقه في إرشاد شيخه له، بصفة جزئية إلاَّ بالسلوك القويم تجاهه. فالشيخ يستحق التوقير. ويلتزم التلميذ بخمس عشرة قاعدة من قواعد السلوك الحسن :

يتعيَّن عليه أن يضع ثقة كاملة في مرشده فيما يتعلق بتعليم وتوجيه وتطهير تلاميذه.

يتعيَّن عليه أن يُصغي إلى معلمه بحرصٍ وتدقيق.

يطيع شيخه.

يتخلى عن المعارضة سواء الخارجية أو الداخلية.

يوفِّق بين إرادته و إرادة موجهه.

يراعي أفكار شيخه.

يقص أحلامه على شيخه بهدف تشخيص أفكاره الباطنية.

يتنبأ بالكلمات التي ستصدر من فم معلمه.

يُخفض صوته أمام شيخه.

لا يسمح لأنانيته أن تظهر على وجه الإطلاق. ويخاطب معلمه بلقب يا سيدى أو يا مولاى!

يخاطب معلمه مع مراعاة آداب العصر.

يلتزم بألاَّ يتحدث عن مراحل الذهن أو التجربة، مما لا يدخل فى صميم اختصاصه، كما لا يصح له أن يسهب فى الحديث عن مرحلته الخاصة مع معلمه.

يلتزم بأن يحتفِظ بما يصل إلى علمه من "كرامات" معلمه طى الكتمان.

يلتزم بأن يكشف للشيخ عن تجاربه الخاصة.

يتحدث مع معلمه بطريقة يفهمها المعلم.

وبعد أن وصل "كلارك" إلى المرحلة التى أصبحت عندها تقاليد مجتمع الدراويش قابلة للدرس، قام عندئذٍ بتلخيص الفقرة الخامسة من فقرات "السهروردى" فى القسم الثالث من كتابه.

عندما يصل الدرويش إلى المجمع حيث يعقد اجتماعاته فى الغالب قبل العصر، فإنه يحيى المطرح بأداء ركعتين ثم يُصافح الحاضرين يداً بيد. وعندئذٍ يُقدم نذراً من النذور، يكون فى الغالب من الطعام للمقيمين. وجدير بالذكر أن الدراويش ينقسمون إلى قسمين: المقيمون والمسافرون. أما الدروشة نفسها فتُعد شرطًا خاصا أو مرحلة فى الطريق إلى الانتماء إلى الصوفية، أى أنها ليست حالة أو مهنة دائمة لا تتغير. وبهذا المعنى فلا يمكننا أن نوازن بينها وبين التنظيم "الديرى"، لنقل، فى المسيحية أو البوذية على حد سواء.

بوسع الدرويش أن يمكث ثلاثة أيام فى المجمع على سبيل الضيافة. وبعد ذلك فإن بوسعه أن يواصل الإقامة إذا تمكن من العثور على شغل ما بجوار المجمع، وهو الأمر الذى يشغل وقته على نحوٍ صحيح. أما أولئك الذين يدخلون مرحلة "النسك" المستمر فلا يؤدون خدمةً بدنية للمجمع.

هناك ثلاث مراحل أو ثلاثة شروط للدراويش كى يدخلوا فى عضوية الجماعة التى تعتبر جماعة الـ "مقيمين". المجموعة الأولى، فى المرحلة المبكرة، تُسمى "أهل الخدمة"، وهؤلاء يخدمون المقيمين بصفة منتظمة، وهم يقعون فى أولى المراحل، وهى المرحلة التى تسبق إعطاءهم تمارين جوانية، وإن كان بوسعهم أن يقوموا بتمارين برانية، وهى التمارين التى تُقرن بـ "النوايا" الجوانية، مما لا يُعد فى حقيقة الأمر عمليات تطويرية، مع أن "أهل الخدمة" الذين يقومون بها قد يفهمونها على هذا النحو. وخلال الخدمة وحدها يستطيع هؤلاء أن يصبحوا جديرين فعلاً بهذه الدرجة: "أهل الخدمة".

و"أهل الصحبة" غالبًا ما يكونون من الشبان الأصغر سنا، ممن يقضون أوقاتهم فى الاجتماعات المنزلية و يقومون بالأنشطة المتبادلة التى تكون مصممة بحيث توفِّر المعرفة التى تكشف حقيقتهم و قدراتهم فى "الشغل".

أما "أهل الخلوة" فهم الأكبر سنا وهم الذين يقضون أوقاتٍ طويلة فى عزلتهم، مع اتباع التمارين أو الشعائر التى تلائم المرحلة التى يكونون قد وصلوا إليها.

وفى غالب الأحيان لا يحتاج مثل هذا الاجتماع الدراويشى لأى معلم بينهم. وإذا كان هذا هو الحال، فإنهم يكونون أشبه بالمعوقين، ويكونون قادرين وحسب على إعداد أنفسهم للارتباط بوليهم master وتراهم يستزرعون الثقة والصبر والتأمل. ويتعيَّن عليهم أن يتناولوا طعامهم سويا، حتى يترابطوا برانيا مثلما يترابطون جوانيا. ويلزمهم أن يجاهدوا ليس فى سبيل أن يكونوا فى حالة من الوفاق مع بعضهم البعض، بل كذلك فى سبيل التوصل إلى حالة من المساواة الكاملة بين الواحد والآخر. فليس واردًا أن ينشأ تنظيم هرمى أو قيادة تراتبية بينهم.

يُمكن للسفر أن يُصبح، على المستوى المادى والميتافيزيقى، جزءًا لا يتجزأ من نشاط الدراويش، فالدرويش يسافر داخل بلاده أى داخليا وأيضًا من بلدٍ إلى آخر أى خارجيا. وهناك بعض المشايخ الذين لا يقضون أكثر من أربعين يومًا فى مكانٍ واحد. "على الجلود المدبوغة، تظهر آثار الطهارة والرقة ورهافة الملمس، وحتى ذلك يظهر بالدباغة أو "السمرة" الناجمة عن السفر، وعن طريق مفارقة الفساد الطبيعى والغلظة

الفطرية تظهر رقة التقوى التى تطهِّر الروح والتغير من العناد إلى الإيمان." ومع ذلك فقد لا يعرف الدراويش السفر بالمرة. فيما عدا أولئك الذين يجدون أنفسهم بلا معلم تراهم يميلون أحيانًا للسفر بصفة شبه دائمة.

هناك برامج مفصلًة للسفر والطريقة التى يستطيع خلالها الدرويش أن يستفيد من تجارب السفر. وهذه تُعرف بصفة عامة باسم القواعد الاثنتى عشرة للسفر.

أما "رقص" الدراويش، الذى كان عرضة للكثير من سوء الفهم، فينقسم إلى نوعين : سمعى وحركى. والدرويش الحقيقى ليس موسيقاراً، بمعنى أنه لا يعزف فعلاً أى آلات موسيقية، ولكن الموسيقيين من غير أعضاء الجماعة الصوفية أو الخُدَّام(وليس الخدم) يستطيعون أن يقوموا بهذا العمل. ولو أن السلطات الإسلامية، أو "الحكماء البرانيين" لا يجيزون هذه الأنشطة، ولكن هذه الأنشطة مسموح بها بل تلقى التشجيع فى ظروف معينة، تمشِّيًا مع احتياجات الأولياء والأقطاب الروحيين من الدراويش. وهناك أضرار جسيمة، ترقى إلى حد الرفض التام لـ "العمل"، وهو الرقص الملازم لاستخدام الموسيقى والحركة، دون الإدراك الجوانى للمعانى التى تنطويان عليها. وخصوصاً أى حركة تكون ضارة خلال الاستماع للموسيقى، وذلك على النقيض من العادات التى تصاحب الاستماع إلى الموسيقى فى جو أكثر تحرراً من القيود الدينية، حيث تكون الحركات متوقعة.

تنطوى "الخرقة" على أهمية رمزية بالنسبة للدرويش، فهو يخيط ما يستره، ويكون على وجه العموم، رقعًا مضمومة الرقعة إلى الأخرى. وإعطاء "الخرقة" يكون بمثابة علامة على نقل الـ "بركة" من شخص لآخر. وتجرى الإشارة إلى تتابع المعلمين كتوريث "الخرقة". ويشير الدراويش وفقًا لمدونات أخرى كثيرة إلى "الخلعة" من جانب "محمد ابن أم خالد" بـ"خرقة" لا أحد يرغب فيها إلاه. وكانت هذه "الخرقة" عبارة عن عباءة سوداء تتخللها شرائط صفراء وأخرى حمراء، من ذلك النوع الذى يألفه البدو. أما "خرقة" الصوفى فلونها أزرق غامق أو أبيض.

ويأتى اختيار نائب الشيخ على هذا النحو:

"عندما يرصد الشيخ على تلميذه آثار القداسة وعلامات الاستيعاب التى تصل إلى درجة التفوق، ويرغب فى تعيينه خليفة له، فإنه يخلع عليه "ثوب القداسة" ويفضل إحسانه، الذى قد يصل عبره إلى تخليد طريقته وطاعة الناس له."

بين أشياء كثيرة أخرى، فإن تقاليد الأثواب توزِّع الدراويش بين ثلاثة أقسام. الأول بينها يأخذ "الخرقة" التى يخلعها الشيخ عليه كى يستر بها بدنه، والثانى لا يرتدى رداءً معيناً لأن أرديته لا تزال تحت يد الخيَّاط. أما القسم الثالث الأخير فهو الذى يختار رداءه الخاص، وذلك لأن اختياراتهم أصبحت مطلقة، بمعنى اختياراتٍ كاملة أى موضوعية.

أما باقى المواد التى يقدمها "كلارك"، فيحسن بنا أن نعتبرها نظرية مختلطة بالمذهب التأهيلى/التدشينى. ويزيد التعقيد بالحقيقة التى تقول إن كثيراً من المراحل والتجارب مشروطة بالعديد من العوامل. غير أن الصوفية ليست شعيرة جامدة أو مبسَّطة، تسعى إلى تجميد أى مرحلة، وهو الأمر الذى ينجم عنه تعميم خطير وتشويه لاحق. ولذلك يتعيَّن أن ننظر إلى المواد بصفتها تصويرية بالدرجة الأولى، ومع ذلك فليست مجردة من الحركة الجوانية.

يقدم دستور الدراويش المعرفة، على نحو ما تُقدم سواء فى الاستعمال الحالى أو القديم، باعتبارها المعرفة بشكلٍ عام. وأقسام المعرفة ودرجاتها هما موضوع "العمل" الذى يقوم به الصوفيون، وذلك لأن كل مرحلة فى الرحلة الطويلة إلى الاكتمال تتميَّز بمعارفها المناسبة. إلاَّ أن الصوفيين لا يقبلون الافتراض بإمكانية تقسيم المعرفة إلى نوعين: المعلومات والتجارب.

هناك شكلان، على سبيل المثال، للعقل، الذكاء أى ذكاء الشخص العادى، وذكاء الشخص المتدين. والأول صالحٌ لهذا العالم وشئونه أما الذكاء الثانى فصالح للعالم الآخر. وهذا يتميَّز بالإرشاد، وأحياناً يُشار إليه بصفته "إشراقاً".

بعد ذلك هناك المعرفة العادية، فى مقابل تلك الجوانية، أو المعرفة العميقة. وقد تتميَّز الأولى بالتقوى، والأخرى بإدراك أعمال النشاط المقدس. وهناك شكلٌ آخر

للمعرفة، وهو معرفة اللاهوتى أو الفقيه، تلك التى تتناول أشياء من قبيل الأوامر والنواهى.

هذه الأنواع من المعرفة ينشدها ثلاثة أنواع من الحكماء: النوع الأول هو حكيم الإله الذى يملك هذه الأنواع الثلاثة، النوع الثانى هو ذاك الحكيم الذى يحمل فى جانبيه حكمة العالم الآخر. أما النوع الثالث فهو حكيم هذا العالم، وهو يعرف وحسب الأشكال البرانية للورع.

وتُعد المعرفة الجديرة بهذا الاسم نوعًا من أنواع الغذاء، تمامًا كالطعام.

تتميَّز المعرفة العميقة بثلاثة أشكال ثانوية من المعرفة: الشكل الأول هو معرفة الكيفية التى تعمل خلالها كل كلمة أو كل عامل، الثانى هو الاعتراف بأن لكل عامل دورًا فى "العمل". الثالث هو الإقرار بدور العامل خلال الفكر. والشخص الذى يقر من فوره بمعانى الأحداث والأفعال، دون إبداء رد الفعل المعتاد هو الـ "عارف" و"الصوفى الواصل" أو "الناضج" .

وهناك أشكال من فهم المعرفة وإعادة فهمها. وهذه يكون وصفها على النحو التالى:

علم الحكمة الجوانية.

حكمة العلم.

علم حكمة الحكمة.

هذه هى أبسط المصطلحات التى يمكن خلالها تقديم تتابع المستويات الرفيعة للمعرفة والحكمة.

تُعد ما يُسمى بالحالة الباطنية وعلاقاتها بمرحلة المسافر، موضوع القسم التالى الذى يعرض له "كلارك" .

غير أن التجربة الباطنية، التى تعتبر فى أنساق أخرى مطلبًا من نوع الكل- فى- الكل ونهاية-الكل، ليست بالنسبة للدرويش أكثر من فاتحة لبلوغ ارتباطٍ حقيقى مع الواقع الموضوعى. ولسوف تحدد الطريقة التى تُستقبل بها والتفاعل الذى سيحدث بينها وبين المستقبل، ما إذا كانت ستؤدى إلى تقدم مشروع.

ويُعد هذا بمثابة أكثر الاعتبارت أهمية، وذلك لأنه يفصل الصوفية عن جميع أنواع "الباطنيات" الأخرى الشبيهة، سواء جاءت استثارتها عن طريق العقاقير أو أى مسبب آخر للنشوة.

وتعتبر المرحلة أو "المقام" درجة من المعرفة الدائمة بالحقيقة(الموضوعية) التى تم بلوغها، وبالتالى فإن النشوة تعد أو يمكن أن تكون الأداة اللازمة لإقامة "المقام".

أى أن "الحالة" موهبة أما "المقام" فمكتسب.

والحالة الباطنية، وفقًا لشيوخ "خراسان" ليست سوى **"تراثٍ من الأعمال، وعلى نحو ما يفعل البرق، تلوح وتمحى."** إذ يعقب تجليها اختفاؤها. فهى تتحوًل أو تحوًل الوعى، وتوفًر الرضا. كما أنها ضرورية للحذر من فكرة التقدم أو التطور التأريخى(الرأسى) فى هذه الحالات، وهو ما حذًر منه "جنيد" Junaid . يقول:" انطلاقًا من حالة واحدة قد يتقدم المرء إلى حالة أعلى. ومن هناك يكتسب المعلومات التى يستطيع بواسطتها أن يصلح حالته الأولى."

هناك تعديل لكل حالة، وهو الأمر الذى يجعل من الممكن أن يتقدم المرء إلى حالة أخرى، ويجعل من الممكن استمرار التقدم فى "المقام"، وبدون وجود منهجية معينة تغدو "الحالة" متباعدة عن مثيلاتها ومتكررة وعديمة الجدوى.

عندئذٍ يقدم الدرويش فهمه لطبيعة "الذات العلية"، مع أن ذلك يظهر فى الأصل فى الصفحات الأولى على وجه التقريب من الكتاب المدرسى[=التعليمى] .

الصوفى لا يعبد إلا "الله" الواحد الأحد.

وفى نفس الوقت فإن طبيعة "الذات العلية"، كما يفهمها الصوفى ليست قابلة للإفصاح عن طريق تلك الكلمات الفجة التى يستخدمها العاديون فى أداء أغراضٍ أخرى. وعلى سبيل المثال مقام "الذات العلية" ليس كائنًا حيثما يكون "الذات العلية". والجواب على السؤال: أين "الذات العلية"، "هو" كائنٌ فى زمنه "هو". وقد جعل الأشياء تتشابه وتفى بالمراد بقدرته "هو".

ليس هناك مجالٌ للجدال فى وجود أو مكان "الذات العلية" لأنه ليس قابلاً للمعايير المتوفرة لنا نحن البشر.

تأتى هذه المعرفة نتاجًا لما يُسمى بـ "اليقين"، الذى يحوز منطقًا خاصا modus operandi، هو منطقٌ لا يشترك فى قليل ولا كثير مع المنطق العقلى. وبناء عليه فالصوفية تملك العلم الخاص بها، الذى تستطيع عن طريقه أن تتناول الموضوع. وهذا العلم يعتمد على الممارسة لا الحدس.

ويركز الكتاب، عند تعرضه للمسائل التى يطلق عليها بصفة عامة "مسائل العالم الآخر"، على المخاطر التى ينطوى عليها الافتراض الذى يقول إن فى مقدورنا أن نتصورٌ مثل ذلك النوع من الوجود فى إطار المدركات الخشنة التى نستخدمها، عادة، فى القياسات الفجة.

ولسوف تبوء بالفشل الذريع تلك المحاولات التى تسعى إلى فهم العلاقة بين ما هو مألوف وبين مفهوم العالم الآخر. فعندما نمد عقلنا إلى ما وراء حدوده يحدث الخطأ.

وعلى نفس المنوال هناك حدود لإعمال المخيلة. والصورة المتخيِّلة التى يستثيرها اسم شخص ما لم يقع عليه بصرنا بعد، قد تقترب وقد لا تقترب من الحقيقة الواقعة.

يلجأ أولئك الذين يفتقرون إلى قوة البصيرة، إلى عاملين رئيسيين، فى مقاومتهم لأولئك الذين يمتلكون هذه القوة. يتمثَّل الأول فى رجال الحكم الذين يسجِنون ويعاقبِون ويقتلُون ويوقعون الأذى. أما الثانى فى رجال العلم الذين يقدرون على الخداع والنفاق وتكفير الآخرين.

يُعد "الصمود" مصطلحًا فنيا يتصل بالاستمرار فى حالة الثبات والوعى بوجود "الذات العلية"، مع تقدير أنه "سبحانه وتعالى" هو خير رقيب، وهو الأمر الذى ينتج عنه الوعى بالذات وبماذا يكون المرء وماذا تُقدم يداه.

وفى هذه الحالة يحافظ التقى برانيا وجوانيا على عُقدٍ من القواعد. و تُسمى المعرفة الجوانية التى يجرى ذلك على أساسها، "التأمل" و "المراقبة".

يقول الذين يصلون إلى هذه المرحلة: **"الأمس مات و الغد لم يولد بعد أما اليوم فيتلوى من الألم بين أنياب الموت"** .

وأولئك الذين يركزون على تمارين ترتبط سواء بالماضى أو المستقبل يغرقون فى حالة من التدمير. **"أمان الناس وخلاصهم كامنان فى الامتثال لقانون الزمن."**

يُطلق على أخد العلوم الصوفية المتخصصة اسم "علم الحال"، و يتراوح استخدام هذا العلم بالتناسب مع مقدرة ممارسيه. و ليس هناك علم صوفى أكبر من هذا العلم، فهو بمثابة المنهج الذى تُراعى و تُطبق وفقه درجات الحال.

وينطوى هذا العلم على التفاعل بين حالات الذهن وعلاقاتها بالأحداث المادية التى تجرى فى المحيط الذى يعيشون داخله.

أما علم "اليقين" فهو كشف الحقيقة(الموضوعية)، خلال حالات خاصة عن طريق التجربة، وليس عن طريق إمعان التفكير، على نحو ما نفهم هذا التعبير فى العالم التقليدى.

هناك ثلاث مراحل لعلم(الممارسة والإدراك) اليقين، تلك التى يُضفى عليها مسحة رمزية بتسميتها "موضوعية الشمس": الأولى تنشد الرشاد من بهاء ومفهومية حرارة الشمس، الثانية عن طريق الرؤية الفعلية للشمس، الثالثة تلاشى نور العين تحت ضوء الشمس نفسها.

وهناك ثلاث مراحل من "اليقين" إذن، وهى المراحل التى يلخصها "السهروردى" على هذا النحو:

- معرفة اليقين، التى يُعرف بها، محققة و واضحة.

- جوهر اليقين، جلية ومشهودة.

- حقيقة اليقين، طريق مزدوج يلتقى فيه كل من الشاهد والمشهود.

وإذا مضينا إلى ما وراء هذه النقطة فإن الكلمات سوف تقف عاجزة، ويواجه الدرويش بتهمة اعتناق "الحلولية" Pantheism وما هو أشنع. وإذا ما حاولنا التفسير لوجدنا أنفسنا أمام سياق الكلمات: **"الرائى يصبح العين والعين الرائى"**. ويواصل القارئ ذلك التشويه للمعنى الناجم عن محاولة التصريح بالعملية بمصطلحات أصولية، ذلك القارئ الذى لا يستطيع الولوج إلى معنى العبارة بالاعتماد على ذهن مجرد.

يُعد مبدأ الجوهر وصلته بالشخصية والذات أكثر أجزاء درس الدرويش أهمية. وهناك، لأغراض تصويرية، نوعان من الجوهر:

الأول هو جوهر الشىء، وهو الوجود الجوانى "الذات" و"الحقيقة" الخاصة بذلك الشىء. والحقيقة تعنى هنا الحقيقة الموضوعية، أى الجوانية. والذين لا يرون ولا يدركون فى المعتاد سوى الاستخدام البرانى للأشياء، يكونون غافلين عن أى وظيفة أساسية لهذه الأشياء. فالمصباح ينير، على سبيل المثال، ولكننا نستطيع استخدامه فى التدفئة أو الزينة. ولكن الشخص العادى يعجز عن رؤية الوظائف الأخرى لحقيقته الصادقة. وإذا مددنا الخيال قليلاً، ووجدنا أن المصباح عن طريق قياسات علمية دقيقة، يرسل أشعة معينة فى مجال الاتصال، فإن هذه الخاصية قد تكون بمثابة التجلى للحقيقة الصادقة أو جوهر ذلك المصباح.

ثم هناك الجوهر الإنسانى المسمَّى بالجوهر العقلى(الروح الإنسانية)، تلك التى تُعرف بـ "النورانية". وهذه عبارة عن مجمل "البركة"(وهى صفاتٌ غير ملموسة) التى يحوزها الإنسان الفرد.

تُعد رؤية العملية وكون المرء جزءًا من هذه العناصر عملاً على درجة عالية من الحساسية. ولطالما ألمح كثيرون إلى المعرفة الجوانية الصادقة للجوهر فى إطار الحياة

الدينية. ومن هنا: نجد تلميحات إلى معرفة الجوهر فى الصلات والشروط التى تدور حول معرفة "الذات العلية."

يكشف هذا التأكيد كيف أن كل التعاليم الدراويشية تعتمد ليس على مفهوم "الإله" بل مفهوم الجوهر. وهناك شعار يلخِّص الأمر، وهو الشعار الذى يبرهن بوضوح على أن السياق الدينى لتفكير الدراويش ليس إلا وسيلة للتحقق الذاتى الذى يعد الغاية التى يقصدها: **"يعرف إلهه ذاك الذى يعرف جوهر ذاته"**. وذلك لأن معرفة جوهر الذات هى الخطوة الأولى، وقبلها لا وجود هناك لأى معرفة بمعنى الكلمة، بالدين. ويواجه الصوفيون تهمة الوثنية، لأنهم يتصدون، أول ما يتصدون لهذه المشكلة، مع الاحتفاظ بالسياق الدينى كإطار عملى للعمل بموجبه، عوضًا عن اتخاذه مؤشرًا من أى نوع على الحقيقة الموضوعية النهائية.

وهنا تُعد وسائل تقييم المراحل والشروط المختلفة للجوهر والارتقاء المتصاعد به، فى حد ذاتها جزءًا جوهريا من نشاط الدراويش. وعند هذه النقطة يكون افتراق الدرويش عن المنظِّر المجرد. فهذا المنظِّر يقول: **"سوف أفكر مليا فى الأمر"** أما الدرويش فيقول: **"سوف أعد نفسى لإدراك هذا الأمر، دون اللجوء إلى ذلك الفكر المحدود والمعوق، مما يُعد عملية صبيانية."**

ينجم "حجب" أو إعاقة الاستعمال الصحيح للروح الإنسانية(الجوهر) عن الانغماس غير المتوازن فى أحاسيس خشنة معينة، وهى الأحاسيس التى تشكل فيما بينها نمطًا من السجن[=التشريط/فرض الشروط] التى تميِّز معظم الناس. وفى وسعنا، أن نوجز هذه "الحجب" أو "الصفات الملومة" فى عشر صفات:

(١) الرغبة : رغبات مبنية على الجهل بما ينبغى، وعلى افتراض ما هو مناسب للفرد. وعندئذٍ يكون التقشف، عندما يُستخدم بصورة مناسبة، بمثابة الترياق للرغبة الجامحة. وهذه هى مرحلة: (أتوق إلى "مصاصة").

(٢) الانفصال : وهذا عبارة عن نوعٍ من النفاق، عندما يستخدم المرء ملكات عقله فى تبرير الأفكار والسلوكيات التى تدور حول ذاته، وليس حول الحقيقة النهائية. ولا يخرج الترياق عن ممارسة الإخلاص.

(٣) النفاق: ويتميزّ بالتكبر، وزهو المرء بما يملك، والاستقلال الزائف والعنف. ولا يمكن التغلب على هذا النفاق إلا بالتحلى بالصفات التى تستوجب الاستهجان فى نظر العامة، ولكنها مستحبة عند "الذات العلية". وهذه الصفات تشتمل على إخضاع النفس بشكل صحيح، والتواضع وإفقار الذات إلى مستوى الفقير المسكين. وهذه الصفات لا يعترف بها أحد إلا عند التقييم الصحيح للقيمة الحقة لنقائضها.

(٤) حب المديح والتحبب: أى النرجسية التى تحول دون تقييم المرء لنفسه بصورة موضوعية.، والافتقار إلى عامل موازن، وهو ما قد يهبط إلى حد احتقار–الذات على وجه التقريب.

(٥) توهم الأهمية شبه المقدسة: وهو الأمر الذى لا تتأتى مقاومته إلا بتمجيد صفات "الذات العلية".

(٦) البخل والتقتير: وهو ما يُولد الحقد الذى يُعد أسوأ السمات جميعًا.

(٧) الشره والرغبة دائمًا فى المزيد: وينطوى على خطورة بالغة لأنه يؤدى بالمرء إلى التحول إلى ما يشبه "اليراعة" التى تندفع دون شعور إلى لهب الشمعة. ولا يستطيع أحد أن يقاومها إلا بالتقشف والتقوى.

(٨) اللامسئولية: ويتجلى ذلك فى الرغبة فى الحصول على شىء ما يطرأ على الذهن. وهو ما يكون باستمرار فى حالة متحركة، مثل الأرض التى تدور حول نفسها باستمرار. ولا يستطيع المرء التخلص منها إلا بالصبر.

(٩) قصر النفس: وهو الأمر الذى يعنى نقص الاتساق فى بنشدان الهدف فى تجليه المعتاد، مما يحول دون المرء وتحققه من أن هناك تعاقبًا للأهداف، التى ستحل محل الأهداف الفجة الحالية. " ولا مهرب هناك من هذه الكارثة سوى بالحمد والشكر المتتابعين." ويستطيع المرء أن يلجأ إلى التمارين للتغلب على هذه الميول.

(١٠) الإهمال: وهو توانٍ من نوعٍ عميق يكشف عنه نقص الوعى بالمقتضيات التى يتطلبها موقف ما أو فرد ما. ولكننا نستطيع استزراع توقد الذهن خلال الأدوية التى يصفها "أطباء الجوهر" أعنى الدراويش.

وجدير بالذكر هنا أن العلاج النفسى المعاصر المعتاد يحاول معالجة بعض هذه الحالات، و لكن فى سبيل إرشاد العقل إلى نمط يكون فيه ما يفترضه المبدأ النفسى سويا. فوفقًا للدرويش ترجع الحالات التى تحتاج لعلاج، إلى حالة ذهنية تفتقر إلى الانسجام، وتتلمس الطريق نحو التوازن والتطور. ومن المستحيل، انطلاقًا من وجهة النظر هذه، أن تحاول استعادة التوازن وحده، دون حركة دينامية إلى الأمام. ويحاول النفسانى psychologist أن يجعل عجلة معوجة تدور بطريقة سلسة. إلا أن الدرويش يحاول أن يجعل العجلة تدور حتى تدفع العربة.

ينطوى القسم الثالث من كتاب الدرويش والمعنون بـ "المعرفة العميقة بالروح" وفى ترجمة "كلارك" الفصل الحادى عشر، على شكلٍ من أشكال العرض تلتقى فيه كثير من النظريات. وهذا الفصل يكشف، إذا ما قرأناه فى ضوء المصطلحات الفنية للصوفية كيف أن تقدم الذهن الإنسانى نحو التحقق يتفق مع الرموز الدينية. وكلمات مثل "ملائكة" و"آدم وحواء" و"نعمة" تُستخدم هنا على مثل ذلك النحو الذى يوضِّح كيف أن المفكرين الصوفيين يؤولون التراث التقليدى كى يبثوا بصيرة عميقة فى أى عمليات، بالتحديد، رمز إليها المفكرون بما كان مقبولاً على نطاقٍ واسع كحكاياتٍ أسطورية أو تاريخية أو ظواهر ماورائية supernatural .

أيًا كانت الحقيقة الحرْفية فى خلق "حواء" من ضلعٍ أعوج من ضلوع "آدم"، فإن "السهروردى" الدرويش يرى خلال الدروس التى كان يُلقيها، أن الفهم الصوفى لهذه الواقعة يتمثَّل فى اعتبارها عملية متكررة بشكلٍ مستمر من نوعٍ باطنى.

"نجد فى كل فرد من أفراد النوع البشرى، أن نموذجًا مثاليا آخر يُصبح باتحاد الروح والجوهر(جزئيا) منسوخًا من نموذج "آدم وحواء". وما يُسمَّى "قلبًا" ليس سوى جمع لـ "آدم" و"حواء" أو الروح والجوهر. فالعنصر الذكورى يأتى من الروح الكونى، أما العنصر الأنثوى فيأتى من الجوهر الكونى، وهذا الجوهر الذى هو الذى يتصل به "آدم" داخل نفسه ويُنجب منه على هيئة "حواء". ولما كانت "حواء" قد وُلدت من "آدم" فإنها، تمثِّل من هنا المعرفة الجوانية الخاصة بالجوهر الصحيح(الموضوعى)، ذلك الجوهر الذى أنتجه الإنسان من مصادره الجوانية.

وقد نظر اللاهوتيون الأصوليون إلى الدراويش، بسبب تأويلات سيكلوجية أو نفسية من هذا النوع، وهي تأويلات ناجمة عن تجارب معاشة لطبيعة متعاقبة ومتوارثة، على أنهم مارقون ومرتدون يُسقطون من حساباتهم التفسير الحرفي للكتب المقدسة. ولكن الدرويش لا يولي أدنى احتفال سواء بالحقيقة التاريخية أو الروايات الفولكلورية للقصص الواردة في الكتب المقدسة. فلقد تجاوز الوسيلة. "وغدت كل الأسماء معروفة لآدم."

تُعد كافة المخلوقات نتاجًا للتغير المتبادل بين المبدأين اللذين يُسميان الجوهر والروح: "نتيجة للعمل الإيجابي، والعمل السلبي والقوة ونتيجة للضعف تظهر صفتا الذكورة والأنوثة، في روح التكاثر، والجوهر الكوني، وتصبح عادة الجماع مقررة عن طريق الفطرة، وعن طريق الزواج، تنشأ أجناس العالم، وعلى أيدي القابلة القدرية يظهر العالم المنظور".

هناك تخفيفات متعاقبة للحقيقة الخالصة، وكل تخفيف يبدو مطلقًا في مجاله الخاص من المدروكية. "النَّفس يأتي نتيجة للروح روح النظام."

تُعد الملائكة، وعلى نحو ما أكد معلِّمون دراويش آخرون، أعلى درجات تطور الذهن. بعضهم سوف يدور عنهم الحديث بصفتهم ينتمون إلى دائرة "الجمال"، وبعضهم الآخر إلى دائرة "الجلال".

يتناول مبدأ "الجمع والتفريق" الذي يعرض له هذا القسم بالتفصيل، العلاقة بين الحياة في العالم والحياة في أبعاد أخرى. فالعارف، أي الصوفي الكامل يعيش في هذا العالم، ومع ذلك فهو لا ينتمي إليه. وهو يتمتع بحالة من الاتساق السليم مع ما يتضمنه من استمرار لا يُعد الوجود الظاهر منه إلا جزءًا ضئيلاً. وهو منحاز إلى البدن وإلى اللابدن، كما يتعيَّن عليهما أن يتمثَّلا في العرض العادي. وهو يتفهم الكيفيات التي تقف وراء نشوء الاعتقاد في وجود الخلق والمطلق الذي يقف وراءه.

يُعد "السطوع" و"الاختفاء" بمثابة المصطلحين التوأم اللذين يتناولان التجلي ونقص إدراك "الذات العلية" عند البشرية. و"السطوع" يعني انبثاق شمس حقيقة "الذات العلية" من وراء سحب البشرية. والسحب هنا تُعد مظهر الخفاء في هذه الموضوعية.

وتُستخدم الزواية الرومانسية المشهورة باسم "مجنون ليلى" كقدسة رمزية لتصوير قوة "السطوع" وعجز المسافر عن تحمُّل الإشعاع الذى يصدر عن هذا السطوع طالما لم يمر بالتحضير الضرورى لمواجهته.

تشفعت قبيلة "المجنون" له عند بعض أقارب "ليلى" حتى يسمحوا له بالإشراق الذى سيلف كيانه لمرأى جمال "المحبوبة".

وردت قبيلة "ليلى" بألا بأس فى ذلك، ولكن "المجنون" لا يتمتع بالقوة التى تكفى للتطلع إلى جمال "ليلى".

وجاءوا بالمجنون، ورفعوا زاوية من زوايا خيمتها. وسرعان ما وقعت عيناه على ثنية فى فستان قديم كان لـ "ليلى": فما كان إلاَّ أن سقط "المجنون" مغشيا عليه."

. ليس فى وسع أحد أن يتحمَّل الإشراق ما لم يكن مستعداً له. و فى أفضل الأحوال سوف يقذف به فى حالة من النشوة، يكون خلالها مشلول الإرادة، كما كان عليه الأمر، وعاجزًا عن إكمال الاتصال. وهذا هو السبب، مع شعراء الدراويش، فعلى الرغم من حديثهم عن أنهم "مجانين بالحب"، فإنهم يؤكدون أن جنونهم جاء نتيجة لنظرة سابقة، وليس عن تجربة صادقة. ويعترف الجميع أن التجارب الصادقة لا بد أن تأخذ شكلاً حيا متبادلاً ومفعمًا بالمعانى، وليس شكلاً من أشكال الانتشاء الذى لا يُجدى فتيلاً.

لم يصل الأمر بالسكارى الباطنيين إلى هذه المرحلة وحاولوا إعادة إنتاج التجربة بشكلٍ متكرر أو الاقتراب منها سواء على الورق أو الفن الذى يغلب عليه الانفعال. وهذه هى المرحلة التى يغدو عندها كثير من التجريب فى الباطنية مكروهًا.

يشير كل من "الوجد" و"الوجود" إلى حالتين، تُعد الأولى بينهما حجبًا للثانية.("جنيد") ففى "الوجد" يكون الفرد منغمسًا فى إحساسٍ مضادٍ للإحساس الذى استشعره قبل ذلك. كما يُصبح متوافقًا مع شكلٍ من المعرفة مختلفٍ عن ذلك الذى كان معتادًا عليه. ويجرب المرء المرور بهذه الحالة عندما لا يزال واقفًا عند المرحلة التى يكون فيها مرتبطًا بصورة بدائية بالصفات الحسية ولا يملك سوى فهمٍ محدودٍ لأى منظورٍ أعمق لها.

الوجود هو الاسم الذى يُعطى لحالة "الاكتساب" عندما يتصور المتفانى الوجود الحقيقى، فى وضعٍ معارض للوجود المادى البسيط.

أما "الفترة" و"اللحظة" فمفهومان مرتبطان بلحظة إدراك متصلة ومعرفة مؤقتة، أو الأداة التى تصوغ حالاتٍ أخرى للوجود. وهناك مفاهيم وتمارين أخرى مرتبطة بهذين المفهومين. أحدها يتمثَّل فى تجميد الحركة، وهو الأمر الذى يعنى وقف عمليات التداعى العادية بصورة مؤقتة. وهناك مفهومٌ آخر هو استخدام "توقيف الزمان" و"توقيف المكان"، وهو ما يُمكِّن عملية "الزمن البناء" من الاكتمال.

قد يُسمى "الصوفى الكامل" ولى الزمان، وهو ما يعنى ولى البداية والتوقيف، للمعرفة المخففة. فالفرد الذى يستطيع أن يعمل فى ظل هذا المجال يُسمِّيه الحكيم "الشبلى": ذاك الذى هرب من البقاء تحت سلطان "الحالة"، أى الحالة الباطنية من الطرب، ولكنه طرب معمم إلى حد البهجة.

"اللحظة" هو المصطلح الذى يُطلق أيضًا على "النَّفس". وهو يُمثِّل التمارين البدنية التى ترتبط بالتنفس، كما يُعد أيضًا تصويراً للحقيقة التى تقول إن التطور الصوفى ليس إلا تتابعاً، مثل نبض التنفس، وليس حالة إستاتيكية أو حركة غير منتظمة.

وبناء عليه: فـ "اللحظة" عبارة عن مكان للتوقف. والنَّفس ليس سوى حالة حرة من "التوقف" و"الزمن" ليس موجوداً إلا للمبتدئ. والنفَس للمنتهى الذى أكمل دوره.

و"الشهود"[=الحضور] و"الغيبة"[=الغياب] مصطلحان يشيران إلى حالات صوفية قد لا يدركها الرجل أو المرأة العادية، وقد يكون الدرويش حاضراً إلى الحد الذى يتعلق بالعالم غير المرئى، وفى نفس الوقت يكون حاضراً فيما يتعلق بالعالم المألوف.

ويعرِّف السير "سيد أحمد خان" الغياب أو الغيبة من هذا النوع بأنها كل ما هو خارج نطاق بصرنا، مثل قوة الجاذبية الأرضية.

توجه "شبلى" لزيارة حكيم عظيم آخر هو "جنيد". وهمت زوجة "جنيد" بالاختباء عن خفر وحياء خلف إحدى الستائر. فما كان من زوجها "جنيد" إلا أن قال لها: ابق

حيث أنت: "الشبْلى" غائب. وهنا أجهش "شبلى" فى البكاء. فقال له "جنيد": ( يتعيَّن عليك أن تكون غائبًا الآن لأن "شبلى" عاد) فأن يكون الدرويش حاضرًا أو غائبًا لا يعنى أكثر من أنه يعمل على مستوى بعدٍ آخر، وبالتالى يبدو غائبًا.

وهذا ما يختلف عن "السرَحان" أو شرود الذهن، وهو ما لا يُعد موقفًا بناء أو إيجابيا بحد ذاته. ولم يكن فى وسع زوجة "جنيد" أن ترى غيبة "شبلى"، ولكن "جنيد" قنَصها. وعلى نفس المنوال فإن الشخص العادى ينكر حتى إمكانية حدوث مثل هذه الحالات، لسبب بسيط: ليس فى مقدوره أن يلحظها. فبالنسبة له، لم تكن مجرد غيبة بل اختفاء وتوارٍ مثلما توارى "شبلى".

أما "الحضور" فليس بطبيعة الحال سوى نوع آخر من الغياب، وفقًا لنقطة الاستشراف: (فأن تكون حاضرًا مع "الذات العلية" يعنى غيابك عن البشر) وهناك بعض الدراويش الذين يبادلون طرفى الاستقطاب، ربما ببطء وربما فوريا. فعندما يكتمل التحول السيميائى تمامًا، ينتفى وجود الثنائية. فالدراويش يكونون فى حالة من الحضور الدائم ولا يكونون متوارين عن أى من العالمين الراهن والآخر.

تنطوى منهجية الدراويش على استخدام التمارين أو الشعائر المصممة بحيث تؤدى إلى "التجريد" [=الانفصال البرانى] و"التفريد"(العزلة الجوانية). ويُمكن بلوغ التوازن السليم لدمج الملكات الخاصة عن طريق النبذ "البرانى" للرغبات التى يعرفها هذا العالم، وعلى المستوى الجوانى عن طريق رفض التعويض فى العالم الآخر وحتى فى العالم الراهن". وهذا هو "التجريد".

لا يُعد التفريد أساسيا للتجريد. ولكنه مرتبطٌ به أو يُمكن أن يكون كذلك. فهو ينطوى على رفض تكثير الأعمال التى تنتسب إليه، وإخفاء ظهورها عن طريق إسباغ فضل "الذات العلية" ونعمائها على شخصه.

يُضىء هذا المنهج المثالب التى ينطوى عليها تطور الديانة العادية، أى التى تركز الانتباه على العالم الآخر، وهو الأمر الذى يُعد بالنسبة للدرويش مجرد مرحلة أولية، يتعيَّن إسقاطها متى حان وقت العمل.

فـ "محو" و"إثبات" وجود العبد ينطويان على تفسير لمعنى الكلمتين. ومثل هذا التمثيل التخطيطي لأحد مظاهر الوجود الدراويشي يسيء العوام فهمه على نطاقٍ واسع. فكل "محو" هو ذاته "إثبات" في نفس الوقت: فمحو الصفات السلبية ينتج عنه تفعيل أو تنشيط لصفات مساوية مناقضة ولكنها تكون إيجابية. وقد وصف التخمين السطحي هذه النظرية والعمليات التي ترتبط بها بأنها نفي لذهن الدرويش أو عقله. ونظراً لأن الدراويش لا ينشغلون بالتنظير أو مهتمون بالتفسير الأيزيجيزي[نهج متكلف في تفسير الكتب المقدسة يبيح إضافة المفسِّر لما يقتضيه النص كي يستقيم المعنى الذي يريده. المترجم] بل بالعمل، فإن هذا الوصف لا يعدو الالتصاق بالكلمات.

أما "التلوين" بمعنى التغيير و"التمكين" أي توفير الاستقرار فيشيران إلى موقفين للعقل والبدن معًا، إلى جانب كونهما حالات جوانية. و"التمكين" هو المصطلح الذي يُستعمل لدوام تجلي الحقيقة. وفي هذه الحالة تخبر قلوب الدراويش سكينة دائمة، تمكنهم من إدراك الحقيقة الخالصة، أو الحقيقة الموضوعية، تلك التي يُطلق عليها الحق.

ويأتي "التلوين" وهو تمرين وهو عبارة أيضًا عن حالة السكينة التي تلف القلب، عن طريق مواصلة تمارين الحضور والغياب، كما سبق لنا أن أشرنا، إلى جانب تدابير أخرى.

تشكِّل تمارين الصلوات، التي يُركز خلالها المرء على التفاسير الخاصة والاستعمالات الخاصة لشعائر الإسلام، جزءًا ضخمًا من باقي ترجمة الكولونيل "كلارك" لـ "مواهب" Gifts . ثم تأتي المعاني الرمزية للتقشف والفقر والتواضع وكذلك للعزوبة والزواج والثقة والرضى والحب.

يُعد الحب أعظم الموضوعات[=التيمات] التي تتخلل بحار الشعر الصوفي والتعاليم الشخصية لكبار الأولياء كذلك..فالحب هو بصفة أساسية، خالق حالات التجربة، التي يُشار إليها بصفتها "مواهب". وهناك نوعان من الحب: الحب العادي والحب الخاص. وأولئك الذين لن يتابعوا التطورات الممكنة في هذا المجال من المجالات الصوفية يخلطون باستمرار بين هذا النوع من الحب وذاك، خلال تبادل مضبب يُضلل إدراكهم.

أمثال هؤلاء الناس، على سبيل المثال، يرتكبون أخطاء فادحة فى تقييم الأفراد والجماعات والمواقف. ونظراً لأنهم يدركون ذلك تراهم يشقون، بصفة عامة، فى محاولة التعويض عن أخطائهم، خلال إضفاء الطابع العقلى على الأمر، وبالتالى قد يبدون غريبى الأطوار فى نظر أولئك الذين يلاحظونهم، سواء أكانوا مستجدين أو غير مستجدين. ويُعد خداع الذات أحد أعراض هذا النوع من الحب، الذى لا يستطيع أحد أن يشكك فيما يحمل بين طياته من إخلاص. ومع ذلك تكون سجيته عرضة لتذبذبات لا يلحظها الفرد.

يُعدد "كلارك" فى قائمة مستقلة نقط المقارنة بين هذين النوعين من الحب. ويُعد إدراك مفهوم "البركة" فى شكل أو الوجود الظاهر لهذا الشىء أو ذاك بمثابة صفة للحب العادى. وعندما يصبح هذا حبا عميقًا أو خاصًا فإنه يتحوَّل إلى ميل ذاتى لرؤية جمال الجوهر(الذات) لا الشكل. ويتبدى تأثير الحب بمعارضة الحب الذى يضفى جمالاً خاصا على الوجود (الحب العادى) بالحب الذى يرتقى ويُعلى شأن الوجود(الحب الخاص).

ليس الحب الحقيقى من النوع الجوهرى، حبا عموميا بل حبا خاصا. وقد يرصد الجمال فى كل أشكاله، ولكن انتباهه موجه فى حقيقة الأمر إلى الجوهر الذى يعتبر بمثابة الحب فى نهاية الأمر. فالمرء بهذا المعنى لا يُحب إذا قاده حبه إلى التشتت الذهنى. وهناك حكاية تستطيع تصوير الأمر:

> **" قابل أحد الرجال امرأة على جانب كبير من الجمال، وكان أن أفصح لها عن حبه. وهنا قالت له هذه المرأة: "بجوارى امرأة أجمل كثيراً منى، وأكثر نضارة واكتمالاً فى مدارج الجمال. وهى أختى. فما كان من هذا الرجل إلاَّ أن تطلع كى يراها. فقالت المرأة الأولى:" أيها "الفشَّار"! عندما وقعتْ عليك عيناى وأنت قادم من بعيد، ظننت أنك رجلٌ حكيم. وعندما اقتربت تخيلْت أنك محب. والآن أدركت أنك لا هذا ولا ذاك.."**

تصوِّر حكمة الدراويش إحدى خصائص الحب النادر للغاية بأن بقية البشرية، على وجه التقريب، لا تتخيله. يُفكر المحب مليا حتى فى أقل نظرة تلقيها عليه محبوبته. ولكنه لا يفكر إلا لمامًا فى نظرته هو إليها. وفى هذا الضوء لا تعكس مشاعر "الحب العادى" سوى المركزية الذاتية أى "الأنانية".

يحافظ "كلارك" فى ترجمته على عددٍ من التعريفات للأفراد الصوفيين والحالات الصوفية، مما لا يقبل منا عرضًا تبسيطيا. ففى غضون السبعين سنة التى مرت على صدور هذا الكتاب، يتعيَّن الإقرار بأن المعنى الصوفى للتعريف المتغيِّر وفقًا لكثير من العوامل لم يستقر، دعنا نقول، فى اللغة الإنجليزية. ولكن ذلك أمر محتوم على وجه الاحتمال بينما نجد القواميس تحافظ على الافتراض الذى يذهب إلى أن الإيجاز ممكن فى جميع التعريفات.

"الفقير"، على سبيل المثال، هو الشخص الذى يفتقر إلى المال. وبالتالى فهو ليس بالضرورة "زاهدًا"، الذى يعد متقشفًا وهذا المتقشف قد يكون فقيرًا وقد لا يكون. ولكن الشخص الفقير قد يكون فى وقتٍ من الأوقات متقشِّفًا وفى وقتٍ آخر ليس متقشفًا بالمرة. وعلى نفس المنوال قد يكون المتقشِّف فقيرًا وقد لا يكون، وذلك بالمعنى المستفاد من الفقر أو الضعة الذهنية المتعمدة. فالفقير يكون قد تخلى عن الإيمان بالمغزى المبالغ فيه للهموم المألوفة. وإلى هذا الحد يكون الفقير شخصًا صالحًا أو مناسبًا لـ "الطريق"، بل قد تخلى كليّة عن كل فكرة عن مراحل التطور، وعن الحالات وحتى الأعمال. ولكنه لا يستطيع أن يُقدِم على ذلك ما لم يكن قد وصل إلى المرحلة التى يكون هذا ممكنًا بالنسبة له، وعندما يُصبح هذا وظيفته، وليس مجرد اختيار من اختياراته. إلا أن الصوفى أعلى مقامًا من "الفقير"، وذلك لأن "الفقير" يريد "الفقر" منذ البداية أما "الصوفى" فلا يريد شيئًا. وهكذا فإن "الفقير" قد يصير صوفيا، وفى هذه الحالة ينتفى فقره و يصبح ملغيا.

ليس من الممكن الاستقرار على معانى المصطلحات الصوفية بشكلٍ نهائى، مع أن إمعان النظر فى مجمل المدونات الصوفية و بعض استعمالات الأسماء التى أطلقت على الصوفيين يُمكن أن يُعطى انطباعًا حول الكيفية التى يعمل وفقها النسق.

ماذا يكون الدرويش؟

قام المبجَّل "جوزيف وولف" برحلة خطرة فى ربوع آسيا فى القرن التاسع عشر، وذلك فى سبيل إطلاق سراح "ستودارد" Stoddard و"كونوللى" Conolly، وهما ضابطان بريطانيان كان يحتجزهما أمير "بخارى". وكان المبجل يدين فى وقتٍ سابق بالديانة الموسوية ثم أصبح قسيساً بكنيسة إنجلترا، كما كان قد حصل على مباركة شخصيات ذات نفوذ فى بريطانيا. وكان فى وسعه أن يجوس بحرية كاملة فى ربوع آسيا الوسطى، فلقد أُطلق على نفسه اسم "الدرويش المسيحى"، مستغلاً المنزلة العالية التى يتمتع بها اسم "الدرويش".

الدرويش هو الصوفى. وفى شمال أفريقيا يعد "الدرويش" لقبًا للاحترام، وإن كان أقل قليلاً من لقب "العارف"، فى حين أن العوام كانوا ينظرون إلى "الصوفى" نظرة ملؤها الريبة لأنه ينخرط فى عمليات غامضة. وفى إنجلترا حسب الإنجليز "الصوفى" "باطنيا يدين بالديانة المحمدية من النوع الحلولى"، بينما "الدرويش" يُعد شخصًا غريب الأطوار ومستهجنًا أى ما يُمكن أن يُطلق عليه "صوفى" فى شمال أفريقيا.

مع أن الملوك أنفسهم قد يشيرون إلى أنفسهم باسم "الفقير"، إلا أن الاسم قد يكون مسببًا للحرج فى مناطق معينة. و قد قال أكاديمى هندى مرموق ذات يوم: تلتبس كلمة "فقير" مع "هندوسى مشعوذ" و أسوأ. و لعلنى لا أرى فيك "فقيراً"، و لكن كـ "رجل الدرب".

يساعد وضع الكلمة فى عبارة فى تحديد الاستعمال: إذا قلنا "هو درويش" فإن ذلك يعنى "هو طيب وشخص بسيط ينشد الحقيقة." أما إذا قلنا: "هو "فقير"، فإن ذلك يعنى أنه يُكافح فى سبيل تحسين وضعه فى تواضع." و"هو صوفى" تعنى ذاك الذى يتتبع الطريق الصوفى"، وأيضًا ذاك الذى حقق تقدمًا فى هذا الطريق."

وينشأ التشوش من جراء عوامل عديدة. ليس أقلها تلك الحقيقة التى تقول إن الصوفيين أنفسهم لا يستعملون بطاقات للإشارة إلى حالاتٍ نهائية أو مراحل ثابتة، طالما لا وجود لمثل هذه الحالات أو المراحل فى الصوفية. فبوسعنا أن نضع بطاقة على رطل من الزبدة ونقول "هذا زبد"، ولكن ليس هناك درويش أو عارف بشكل كامل؛ فحالته تتغيَّر فى علاقته بالدرجات النهائية للحقيقة والموضوعية.

وفى الأدب الصوفى نجد أن كلمات مثل "صوفى" و"درويش" و"فقير" تُستعمل بشكلٍ أشد ندرة من "العارف" و"المحب" و"المريد" follower و"المسافر". أما الكلمات الأخرى فتميل نحو أن تكون بطاقاتٍ برانية.

فى الصوفية تكشف التعريفات القاموسية عن عيوبها ربما بصورة أشد لفتًا للنظر مما هو الحال فى ميادين أخرى. وبناء عليه فإذا التقطنا قاموسChambers'Dictionary (طبعة سنة ١٩٥٥) فإننا نجد ما يلى:

درويش: "عضو إحدى الجمعيات المحمدية الكثيرة..."

صوفى: "باطنى حلولى من أتباع الديانة المحمدية..."

فقير: "متسول من أتباع إحدى الديانات(وخصوصًا المحمدية) وناسك..."

وهكذا نجد أن كلمات مثل "محمد" أو حتى "محمدى"وكذلك "جمعية" و"حلولية" و"باطنى" و"ديانة" و"متسول" و"ناسك" تحمل معانى مختلفة فى الاستعمال الشرقى وخصوصًا فى الاستعمال الصوفى عما هو الحال فى اللغة الإنجليزية.

ويقول قاموس فارسى أكثر شاعرية، وإن كان أقل تحديداً فى الظاهر: ماذا يكون الصوفى؟ يرد: الصوفى هو الصوفى، وينجح فى ضبط القافية فى الفارسية على هذا النحو:

Sufi chist-Sufi Sufi'st

والحقيقة أن هذا مأثور صوفى. وبذلك يكون مصنف القاموس قد عزف عن محاولة تعريف ما لا يُمكن تعريفه. ويقول قاموس أردى: " كلمة الصوفى تشير إلى أى مرحلة من مراحل الوجود المتتابعة بالضرورة والخاصة والمتعددة، وكلها مفتوحة أمام البشرية فى ظل ظروفٍ معينة، تكون مفهومة جيِّدًا وحسب من جانب كل أولئك الذين يصلون إلى هذه الحالة من "العمل"، وهى حالة تُعد غامضة ولا يُمكن الوصول إليها وغير منظورة لأولئك الذين يفتقرون إلى الوسائل التى تُمكنهم من إدراكها."

ويستشهد "كلارك" بالأدب الصوفى الذى كتبه معظم المؤلفين الكلاسيكيين على امتداد فترة تصل إلى سبعة قرون(من ٩١١ إلى ١٦٧٠م.ع.م.) وبينهم الفرس والأفغان والتركمان والعرب والهنود. وتقع مصادره الغربية بين سنتيْ ١٧٨٧ إلى ١٨٨١، أى ما يقرب من قرن من الزمن. وقد نشرت فى "كلكتا" دار نشر حكومة الهند ترجمته لكتاب "مواهب".

يليق بهذا الكتاب المتميِّز أن يُعرض خارج نطاق النمط الثقافى الاسمى، جزئيا لأنه يأتى كنتاجٍ لمدرسة تضفر وتعْبر وتعيد عبور التيار الصوفى التقليدى خلال القرون التى كانت الصيغة الدرويشية قد أصبحت خلالها مفتوحة بصورة مألوفة.

ينطوى هذا التفاعل على أهمية كبيرة، لأنه يكشف كيف أن التيار الصوفى يلتقى ويمتزج ويعيد الانضفار بطريقة لم يكن فى وسع الملاحظة السطحية لطريقة الدراويش أن تتوقعها.

مؤلف هذا الكتاب هو الشيخ "شهاب الدين محمد السهروردى"، وهو تلميذ مؤسس الطريقة السهروردية، وهذه الطريقة تأسست على تعاليم مدرسة "ضياء الدين نجيب السهروردى" الذى تُوفى فى سنة ١١٦٧م.ع.م. وهو الذى كتب "شعائر التلاميذ" وعلى غرار حياة معظم المعلمين الطلائع، فهي ليست موثقة بشكلٍ يرفعها فوق الظنون. وكان هذا جزءاً من سياسة مرسومة، فلقد اعتزم مؤسس المدرسة أن يركز الانتباه على المؤسسة دون الأشخاص.

ومؤلفنا، تلميذه كان قطب المعلمين الصوفيين فى بغداد، وكان مصدراً لتركيز وتحويل الحكمة الصوفية فى عصره.

وقد سافر تلاميذه فى طول الدنيا وعرضها، حاملين منهج الطريقة. وكان سيد نور الدين الأفغانى(غزنة) هو الذى نقل النسق إلى الهند، حيث رفعه الملك "ألتامش" Altamash إلى أعلى مسئول دينى فى الدولة. وهناك تلميذ آخر يسمى "نجم الدين الأكبر" Kubra الذى أسس فرقته الخاصة على اسمه: "الأكبرية" وكان وليا لكل

أنواع الكرامات. وقد امتلك، على سبيل المثال تأثيرًا رهيبًا حتى على الحيوانات عن طريق الإسقاط الفكرى وحده. وبفضل "بركته" أصبح كثيرٌ من تلاميذه أولياء، حتى اكتسب اسم "أبو الأولياء". وقد ندر بين الصوفيين من برِّهم [= فاقهم] سواء فى سلطانهم أو شعبيتهم. وقد امتدت الطريقة السهروردية إلى كافة أنحاء العالم الإسلامى من الأطلنطى حتى الهادى.

وفى إحدى البقع، تمكن أحد الأولياء الدراويش من الطريقة السهروردية فى "بخارى"، وهو "شمس الدين حسين" أن يجمع حوله أربعة آلاف تلميذ. وقد اقترن بابنة السلطان التركى "بايزيد" الأول المعروفة باسم "نيلوفر هانم".

وكان الشاعر الكبير "سعدى الشيرازى" تلميذًا لمؤلفنا، الذى كان نفسه ابن أخ وخليفة مؤسس الطريقة.

وفى طوعنا أن نتتبع آثار "بركة" الطريقة إلى نفس الأولياء الصوفيين الكلاسيكيين، الذين وفروا الإلهام للطرق والمدارس الأخرى. وبالتالى فإن الطابع الرئيسى للتعاليم كان ملونًا قليلاً عند تقديمها خلال المنظمة المعروفة باسم "الطريق السهروردى"، وكانت الترجمة الغربية هى "الطريقة السهروردية".

وانبثاقًا من نفس الأصول كان الأولياء الصوفيون الذين رأوا فى "السهروردية" تمثيلًا للتعاليم الصوفية فى ذلك العصر. ومن هنا نجد نوعا من التبادل المشترك فى عضوية الطرق، وهو الأمر الذى ينطوى عند البعض على فوضى. ولقد كان بعض أشهر الأولياء "أسيادًا" [=أشرافًا] أى منحدرين من نسل النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم)، أما الآخرون فكانوا أحفادًا مباشرين لطرق أخرى، مثل "بهاء الدين زكريا" حفيد مؤسس الطريقة القادرية. وقد تربى الشيخ العظيم "جلال الدين التبريزى" فى أحضان الطريقة "السهروردية" ثم انضم إلى "الطريقة الشيشتية" Chishti بعد سبع سنوات من ذلك مع "شهاب الدين" فى بغداد. ويتعيَّن علينا أن ننظر هنا إلى الصوفية باعتبارها وسيلة لتركيز بعض التعاليم ثم نقلها عن طريق وسيط بشرى إلى مناخات مستعدة لاستقبالها. وقد جرت محاولاتٌ فى هذا السبيل، قبل وبعد "كلارك"، فى أوروبا،

بدرجات مختلفة من النجاح. وفي معظم الحالات تمثّل التأثير في سحب الفرد إلى الوراء إلى جذور التعاليم في الشرق، حيث لا تزال متركزة. ولقد عاش كثير من الصوفيين واشتغلوا في الغرب، ولكن الظروف الصحيحة لم تتهيأ، إلا في الآونة الأخيرة سواء للتطبيع مع أو إعادة تقديم مدرسة أصيلة لنقل الصوفية إلى العالم الغربي. ونفاد صبر كثير من المرشحين كتلاميذ يقلل من الجدوى الكبيرة من وراء محاولاتهم في تطوير مثل هذا العمل.

وبين أحجار الزوايا، لهذا النوع من التطور نجد ضرورة، ألا نمر دون ذكر ترجمة الكولونيل "كلارك" لـ "**مواهب**" .

## الفصل الواحد والعشرون

# طريقة الدرويش

في ظل الفكر السطحي،
ما يبدو نفاقا عند المستنيرين،
قد يكون في الحقيقة مما
نستشعر أنه إخلاص،
عند المستجدين.
حضرة بايزيد البسطامي

ينتمي كل الصوفيين على وجه التقريب إلى عضوية هذا الطريق Way أو ذاك، وهو الطريق الذي يسمّيه الدارسون الغربيون "طريقة" Order، في إشارة إلى التشابه المفترض مع الطرائق(جمع طريقة) الدينية المسيحية في العصور الوسيطة، مع أن هناك اختلافات على جانب كبير من الأهمية بين هذين النوعين من التنظيمات الدينية.

على أن "الطريقة" بالنسبة للصوفي، ليست هوية تعمل على استمرار الذات مع بنية هرمية ومقدمات منطقية محددة، ترسم نسقًا تدريبيا للأتباع. ولما كانت الصوفية تقوم بطبيعتها على التطور، فيستحيل بحكم تعريفها ذاته، أن تأخذ أي شكل دائم لا يتغيّر و جامد من ذلك النوع. وفي مناطق معينة و تحت ظل قلة من المعلمين، تظهر مدارس معينة و تقوم بأنشطة مصممة بحيث تُدعّم الحاجة الإنسانية إلى اكتمال الفرد. و هذه المدارس(مثل مدرسة "جلال الدين الرومي" و "داتا جانج باخش"Data Ganj Bakhshعلى سبيل المثال) تجتذب عددًا كبيرًا للغاية ممن لا يدينون بالديانة المحمدية، مع أن شخصيات نشأت على التقاليد المحمدية منذ ظهور الديانة المحمدية ظلت تترأس المدارس الصوفية باستمرار.

وعودٌ على بدء، بينما تحتفظ الطرق(جمع طريقة) بقواعد محددة وتضع صيغًا للزى الذى ترتديه والشعائر التى تقيمها، وهذه ثابتة لا تتغيَّر، ويتوقف المدى الذى يصل إليه الصوفى فى التزامه بهذه الصيغ على الاحتياج الذى يستشعره إليها، على نحو ما جاء فى وصفة معلمه.

لبعض الطرق(جمع طريق) الكبرى تواريخ مفصلَّة، ولكن الميل إلى تقسيمها إلى أقسام بناء على التخصص يعنى أن هذه المدارس كانت تتشارك فى هذا الوقت أو ذاك فى خصائص اسمية[نقيض الواقعية.المترجم]؛ وهذا راجع إلى أن "الطريق" يكون قد تطوَّر خلال ضرورة جوانية، لا تقودها برانيات إطاره التنظيمى الظاهر.

وقد بلغت السرية بكثير من المدارس درجة جعلت أحد أعظم أقطاب الصوفيين جميعًا، وهو "الهجويرى"(توفى سنة ١٠٦٣) الذى كتب كتابًا" - "كشف المحجوب"[١] - كان موضوعه الصوفية وطرائقها(جمع طريقة) فى القرن الحادى عشر، وخلاله كان يُعطى معلوماتٍ مستفيضة عنها، حتى إن البعض افترض فعلاً، أنه اخترع أو لفَّق جزءًا من مادة الكتاب.

وحتى هذا التطور نفسه جاء، على النقيض مما يفترض الناس العاديون كجزءٍ من سياسة درويشية لا مفر منها. و"داتا"(بمعنى "درويش" باللغة الهندية) "جانج باخش"[= الرجل الكريم]، وهذا هو الاسم الذى يُعرف به "على الهجويرى" فى الهند.

يشير الصوفيون إلى "الهجويرى" المولود فى "غزنة" بأفغانستان بلقب "المختار" أى ذاك الشخص الذى وقع عليه الاختيار كى يُذيع حقائق معينة عن الصوفية والتنظيم الصوفى، بهدف إبرازها على الساحة الهندية(وقد دُفن فى مدينة "لاهور" بإقليم "البنجاب" بباكستان وتحظى مقبرته التى تضم جثمانه بالتبجيل من أتباع كل المعتقدات)، وقد تلخَّصت مهمته هناك فى أن يُثبت خلال حياته وأعماله القضية التى ترى أن الصوفية تتسق على وجه الدقة مع مبادئ الديانة المحمدية. وليس فى وسعنا أن نبالغ، مهما قلنا، فى أهميته، وفى عبارة الكاتب المسيحى "جون سبهان" John Subhan:

"لا يزال فى وسع المرء أن يلقى نظرة على مقبرة "على الهجويرى" فى مدينة "لاهور" الباكستانية بالقرب من بوابة "بهاتى". ولقد كانت محط تبجيل بل موضعًا يحج إليه الأتباع طوال الشطر الأكبر من تسعة قرون. فلقد لجأ إليه كثيرون من كل المشارب، من الملوك إلى الشحاذين على امتداد القرون، خلال بحثهم عن السعادة الروحية والدنيوية. وكان معظم المسلمين الغزاة والدراويش الجوالين، يضعون نُصب أعينهم أن يزوروا ضريحه." (٢)

تأتى منزلة "الهجويرى" بين الصوفيين، فى المقام التالى مباشرة لأهميته فى تفسير جوهر الصوفية للمسلمين أنفسهم. فكتاب "كشف المحجوب"، بالنسبة للصوفى، يحتوى موادًا يستطيع هو وحده، أن يفهمها وأن يُخفيها داخل شكل كتاب مصمم كى يقرأه المسلمون الأتقياء بهدف تعريفهم بالطريق الصوفى، خلال المصطلحات التى يألفونها فى تقاليدهم الأساسية.

يضم الكتاب نبذًا عن حياة صفوة الصوفيين، سواء من القدماء أو المعاصرين، مع إشارات إلى المبادئ والحسنات والصلوات والإيمان والباطنية. والكتاب بذلك، موجهٌ إلى أولئك الذين يريدون الاقتراب من الصوفية خلال السياق السائد للديانة المحمدية. وبعيداً عن هذا التقديم الواضح، يُخفى "كشف المحجوب"، بطريقة لا يستطيع إدراكها سوى الصوفيين، معلومات حول استعمال ومعانى اللغة السرية التى يلجأ إليها الصوفيون للتواصل والاستمرار فى أداء تمارينهم أو شعائرهم الخاصة.

ويجد القارئ كل ما يُمكن كشفه فى الوقت الحاضر فى الفصل المخصص للثوب المرقَّع. ولقد كان ارتداء الثوب المرقَّع عادة صوفية، وعلامة على التزام الصوفى على الطريق. وقد يمكننا أن نطلق عليه الزى الرسمى للدرويش الجوال، وقد شوهد فى أرجاء آسيا وأوروبا على وجه التقريب لما يصل بالتقريب إلى ١٤ قرنًا من الزمن. وقد أفصح النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) وعدد من صحابته عن تحبيذهم للطريق الصوفى بارتدائهم هذا الثوب. وكثير من المعلمين الصوفيين سجلوا قصب السبق فى طريقة تخييط الرقع، وما إذا كانت كبيرة أو صغيرة، ومن الذى ينبغى عليه أن يرتديه،

وس يستطيع خلعه على من، وهكذا. والظاهرة بأسرها تُعد جزءًا من الغموض الذى يلف الصوفيين.

قد يرضى الفصل الذى كتبه "الهجويرى" عن الثوب المرقع، إذا ما قرئ عند قيمته السطحية، أى لاهوتى ورع. ولما كان هذا الفصل يصب تركيزه على الصلة بين الرقع والفقر، وعلى الصنعة التى يحتاجها المرء كى يخيط رقعة بصورة صحيحة، وعلى التأكيد الخارجى على التنسك الذى ينطوى عليه ترقيع الثوب، فإن من الممكن قراءة هذا الفصل بصورة يبدو معها مفعمًا بالتقوى، أو مجموعة من الأفكار والحقائق التى لا ترضى أحداً، والمحشودة من هنا وهناك لأهدافٍ عواطفية. إلا أن الحقيقة غاية فى الاختلاف.

وعندما يقرأ التلميذ النص فإن من المتعيَّن عليه أن يعرف، أولاً وقبل كل شىء أنه لا يستطيع أن يُترجم كلمة "رقعة" ويتركها عند ذلك. إذ ينبغى عليه أن يبحث عن المفاهيم التى تحتويها الكلمة فى لغتها العربية، ويحفظ هذه المفاهيم كلها فى ذهنه، ويقوم بتطبيقها على النص بطريقة معينة. وعندئذٍ سوف يتحقق مما إذا كان الكاتب يشير بـ "الرقعة" إلى معناها الحرفى أم إلى "المشىٌ" أم "هبة الله" وهكذا.

والآن نجد أن تأثير هذا الكتاب على الصوفى غاية فى الاختلاف مع الطرح الذى كان ليتحقق من القراءة السطحية. وإليكم مثالاً على الترجمة شبه الحرفية، مستقاة من الترجمة التى قام بها البروفيسور "نيكلسون" لهذا الفصل:

«أن يشقى الصوفى فى تخييط الأثواب المرقعة يُعد من الأمور المباحة بالنسبة إلى الصوفيين، نظرًا لأنهم حازوا سمعة عالية بين الناس، ونظرًا لأن كثيرين يقلدونهم ويرتدون أثوابًا مرقعة، ويكونون مذنبين لإتيانهم أعمالاً غير لائقة، وطالما كان الصوفيون يكرهون مجتمع الآخرين أكثر منهم هم أنفسهم، فلهذه الأسباب، تجدهم وقد اخترعوا ثوبًا، لا يستطيع أحد سواهم أن يخيطه، وجعلوا منه علامة على التعارف المتبادل وبطاقة تعريف. كل ذلك حتى إذا دخل درويش ما إلى حضرة أحد الشيوخ، وهو يرتدى هذا الثوب الذى يحمل رقعة مخيطة بغرزٍ واسعة، فإن الشيخ (لا يستطيع) أن يطرده من حضرته.»

يضم الجذر العربى الذى اشتقت منه كلمة "رقعة" مجموعة مهمة من المعانى. قد نجد بينها ما يلى:

(١) رقعة: كيف يبدو الصوفى عندما يتكلم أو يتصرف فى ضوء معرفة مزيدة، لا يستطيع أن يلحظها الشخص العادى. الستر المبرقش قد تكون ترجمة معقولة لهذه الصفة. كما أن كلمة "أبله" أو "أهبل" بالمعنى الصوفى والأدق "هبة الله" مشتقة أيضًا من نفس الجذر "أرقع".

(٢) رقاع: إدمان الخمر. يستعمل الصوفيون قياس الانتشاء فى الإشارة إلى تجارب باطنية معينة.

(٣) أرتقع: لامبال. يبدو الصوفى غير مبالٍ بما حوله من أشياء قد تبدو غاية فى الأهمية بالنسبة إلى الشخص العادى، ولكنها قد تنطوى، من الناحية الموضوعية، على مغزى آخر.

(٤) رقع: السماء السابعة. إشارة إلى السماء أو الصفة المقدسة للصوفية.

(٥) رقعة: رقعة الشطرنج. التبادل بين الأبيض والأسود، يُعد جزءًا من نمط المربعات لأرضية مطارح معينة لاجتماعات الدراويش.

(٦) مرقّعة: الثوب المرقع. وهذه هى الكلمة الوحيدة من هذه المجموعة، بخلاف الكلمة الأخيرة، التى يستطيع الصوفيون استعمالها كرمز أو أداة، أو اسم رمزى يلخّص كلا من الجذر وكل المعانى الصوفية.

(٧) رقع: يرقّع جلبابًا ، أن يخطو بسرعة كبيرة، أن يُلغز منكّتًا، أن يُصيب هدفًا بسهم، كل هذه مشتقاتٌ من نفس الجذر.

(٨) رقع: أصلح بئرًا، وهو الرمز الذى يُشير إلى تعديل الصوفيين لـ "البئر" الموجود للمعرفة الإنسانية عند البشرية يشترك فى نفس البئر.

تمثّلت إحدى مهام "الهجويرى" فى النقل، كتابة، وبصورة مستترة فى الشفرة الصوفية للعناصر الأساسية التى كانت مدارس الدراويش لتستعملها فى أوقاتٍ لاحقة.

كان توجه "الحجويرى" إلى الهند خطوة متمشية مع تكتيك السفر الذى مورس على نطاقٍ واسعٍ فى كل طريقة من الطرق الصوفية. وكان معلمه قد طلب منه أن يذهب إلى هناك ويقيم فى مدينة "لاهور". وكان ذلك بمثابة آخر الأشياء التى يرغب فى القيام بها على وجه الإطلاق، و لكن لما كان خاضعًا خضوعًا كاملًا للنظام القائم بين التلميذ والمعلم، فلقد انطلق من فوره إلى الهند. وعند اللحظة التى وصل فيها إلى "لاهور" وقعت عيناه على جثمان الشيخ "حسن زنجانى"، وهم يشيعونه إلى مثواه الأخير. وقد تبوأ "الهجويرى" المنصب الذى كان يشغله خلفًا له، وهنا تحقق من أن معلمه أرسله إلى هناك خصيصًا لهذا السبب. مثل هذه الأمثلة من استبدال المعلمين الصوفيين الذين يقتربون من قضائهم المحتوم، وحلول آخر مرسل من مطرح بعيد ليست نادرة الحدوث فى حوليات الدراويش.

لم يؤسس "الهجويرى" أى طريقة، ولكنه استمر معلمًا يغترف من علمه الجميع. أما اسمه فيصعد إلى قائمة المعلمين القلائل الذين تمتد "بركتهم" إلى كل كبير وصغير فى مجتمع الدراويش، بضرف النظر عن العصر الذى يعيشون فيه. ويسود الاعتقاد أن سلطان "الهجويرى" استمر حيا بعد وفاته على سطح الأرض، لأنه بلغ درجة من الكمال يعجز الموت معها عن إنهاء وجوده.

قد تأخذ الطرق(جمع طريقة) الصوفية شكلاً رهبانيا. ومن جانبٍ آخر قد يضم الدير أو المدرسة الصوفية رجال اتصال وأنشطة تستطيع أن تمتد إلى مساحة هائلة وفى نفس الوقت غير مرئية بالنسبة إلى البرانى. ومن هنا نجد طرقًا – وعلى وجه الخصوص فروع طرق – تضم أعضاء فى الهند وآخرين فى أفريقيا، وبعضًا آخر فى إندونيسيا. ولكنهم يشكلون فى مجموعهم جسم المدرسة. ولما كان الصوفيون يعتقدون فى إمكانية التواصل الواحد مع الآخر دون حضور جسدى، فإن مثل هذا المفهوم الخاص بـ"الطريقة المنتشرة" على نطاق واسع سوف يكون أسهل قبولاً من جانب الصوفى عن الأشخاص العاديين الذين يألفون الآراء الأكثر تقليدية عن المجتمع والهدف الإنسانيين.

وتوجد فروع الطرق الصوفية فى الطوائف الحرفية واتحادات الطلبة وفى التشكيلات العسكرية. وفى العصور الأكثر حداثة أصبح نوع الوحدة التى تمثلها

الأديرة التقليدية بمثابة الاستثناء. ويُعد الدير الصوفي الذي يُشبه من الناحية البرانية في كثير من الزوايا الدير المسيحي والهندوسي والبوذي، في حقيقة الأمر نتاجًا لظروف سياسية واقتصادية، بما لا يقتضي أي ضرورة باطنية. على أن الدير في نظر الصوفيين ليس سوى "قلوب الناس"، وهو الأمر الذي يتماشى مع مفهوم الدراويش عن الصوفية في هويتها المتطورة، ولا تستطيع أن تظل نسقًا لإعادة إنتاج الأشكال، مهما كانت جذابة.

في المناطق التي لا يزال النمط الإقطاعي للحياة قائمًا فيها، تستمر الأديرة الصوفية، التي ترتبط بإنتاج الأرض الزراعية، في الازدهار. أما في الحياة الحضرية، فإن المراكز الصوفية تكون أكثر خضوعًا لإيقاع الحياة في المدن، وتستمد دخولها من الدكاكين الممنوحة للمجتمع الصوفي، أو من الضرائب التي تفرض على دخول أعضاء الطريقة.

تُمثِّل الطريقة الصوفية، إذن، مجموعة من الناس الذين يتخصصون في قبول واستعمال ونقل مبادئ الصوفية. وليس هناك شكل تقليدي للصوفية، ويعتمد مظهرها الخارجي على الظروف والضرورات المحلية لـ "العمل".

فهناك دار نشر باللغة العربية وفي نفس الوقت تجدها عبارة عن منظمة صوفية.

وفي بعض المناطق نجد أن كل العمال الزراعيين والصناعيين صوفيون. ويسيطر الصوفيون على مهن معينة في بعض البلدان. ومثل هذه التجمعات قد ترى في نفسها "طرقًا"[=جمع طريقة] أو أديرة، ومنخرطة في مهمة خاصة من القبول والحفاظ على/ والنقل للمبادئ الصوفية. وبطبيعة الحال، يتمثَّل العامل الرئيسي للطريقة في إنتاج القدوة exemplar البشرية للتعليم، كعملٍ متميِّز عن الترويج للطريقة أو أي تسويق ميكانيكي لها في ضوء المرتبة التي يُمكن التعرف عليها بشكلٍ مسبق. فليس للصوفيين أساقفة.

وليس معنى ذلك بحال أن البنية الهرمية للصوفيين غير محددة غاية في التحديد، ولكن الصوفي يتعرف عليه الصوفي إلى ذلك الحد الذي يتعلق بالمرتبة، وذلك خلال

وسائل أخرى بخلاف إبراز شعار خاص. فهناك درجة معينة لتطور الفرد، لا بد أن يقرها مع ذلك المعلم، يعتقد الصوفيون فى وجودها إلى حد يستطيع إدراكها الآخرون ممن حققوا مكتسبات من نوعٍ مشابه.

فى نطاق مدرسة الطريقة يحدث القبول والتطور الأوليين للمرشح للانضمام إلى عضويتها. وعلى النقيض من أنساقٍ أخرى من التعليم، لا تعتمد الطريقة على طابع التشريط:conditioning، إذ يتعيَّن على الطامح إلى عضوية الطريقة أن يرتبط بمبادئ الطريقة و بشخص المعلم، ولكن قبل أن يدخل ذلك حيِّز الإمكان، يتطلب الأمر إخضاع هذا المرشح للاختبار، الذى يهدف إلى استبعاد الذين لا يصلحون. وهؤلاء المرفوضون هم الذين يستشعرون الرغبة فى ربط أنفسهم بمنظمة أو فرد بسبب ضعفهم الخاص. كما يجري استئصال أولئك الذين اجتذبهم الصيت الذى حازه الصوفيون والرغبة فى اكتساب قوى إعجازية أو كرامات. وتتميَّز المهام الأولى التى يُكلف بها العضو المرشح بوظيفتين: الأولى تحديد صلاحيته من عدمها والثانية أن تتضح له ضرورة أن يرغب فى الصوفية لذاتها.

وغالبًا ما يبذل المعلم الذي يُوضع المرشح تحت إشرافه كل ما فى وسعه كى يُثنيه عن الاستمرار فى الترشيح، ليس عن طريق الإقناع، بل عن طريق القيام بدور قد يلحق بشخصه الخزى. لكن الصوفيين يعتقدون أن مثل هذه الوسائل هى التى تكفل لهم أن ينقلوا إلى الجوهر الذى ينتظر من يوقظه، الحقيقة التى تقول إن الباعث الصوفى متوفِّر. على أن التواصل الاسمى مع الجانب البرانى لشخصية المرشح غير مهم بصورة نسبية. وعندما لا يكون ذهن المرشح قادرًا بعد على استيعاب الصوفية بصورة مترابطة، فإن الصوفى لن يحاول إقناعه بشىء فى هذا الصدد. إذ يتعيَّن عليه أن يتواصل مع مستوياتٍ أعمق. وأناس من هذا النوع، ممن لا يستطيع أحد أن يقنعهم عن طريق الوسائل التقليدية التى تحوز أهمية كبيرة بالنسبة إلى الصوفية، لن يصيروا أتباعًا أصلاء.

تنبع كثير من التقارير عن سلوك الصوفيين الذى يتسم بالغرابة ولا يستطيع أحد أن يقبله منهم، من سوء فهم مثل هذه الخطط.

حازت كثير من الطرق الرئيسية ألقابًا خاصة. فـ "الرفاعية" يطلقون عليها "الدراويش المولولون" و"القلاندرية" اسم "حليقي الذقون" و"الشيشتى" Chishti "الزمارين" و"المولوية" اسم "الرقاصين" و"النقشبندية" "الساكتين".

غير أن هذه الطرق تسمَّى بصفة عامة على أسماء مؤسسي التخصص الذى تمثُّله. فـ "جلال الدين الرومى" على سبيل المثال، نظَّم "رقصاته" تمشيًا مع ما يرى فيه أفضل السبل لغرس وتطوير التجارب الصوفية فى تلاميذه. وحدث ذلك، فيما تُخبرنا السجلات القديمة، وفقًا لعقلية وطبائع أهل "قونيا". وحاول المقلِّدون أن يصدِّروا هذا النسق خارج هذه المنطقة الثقافية، وهو الأمر الذى أدى بهم إلى أن وجدوا بين أيديهم وحسب ما يرقى إلى نوع من أنواع البانتومايم، فى الوقت الذى اختفت فيه الروح الأصلية لتلك الحركات الإيمائية مع آثارها.

تلجأ كثير من الفرق الصوفية إلى استخدام الحركات سواء الإيقاعية أو غير الإيقاعية بصفة مستمرة ردا على احتياجات الأفراد أو الجماعات. وبالتالى فلا يُمكن فرض القولبة على الحركات الصوفية، كما لا يُمكن أن تُشكِّل ما يُمكن أن يُسمى فى حالات أخرى رقصًا أو "جمباز" أو ما أشبه. فاستخدام الحركات يتبع نمطًا مؤسسًا على بعض الاكتشافات وعدد من المعارف التى لا يستطيع أحد تطبيقها إلاَّ أن يكون وليا ومعلِّمًا فى طريقة أو أخرى من طرق الدراويش.

يبدو مرجحًا أن الرقصات الدينية المعروفة فى المسيحية والموسوية وحتى فى ديانات القبائل البدائية، ليست سوى شكلٍ من أشكال الانتكاس لهذه المعرفة، وقد أجبرت، فى نهاية المطاف، على الانخراط فى خدمة مشاهد سطحية سحرية من "المايم"[هو الحركات الإيمائية الصامتة أو "البانتومايم" ولكن "المايم" تصحبه الأصوات غير اللغوية كالصراخ والنباح والنشيج ... إلخ. المترجم]

يقول "جامى" الذى يُعد أحد كبار الشعراء الصوفيين المشهورين: "لن يمر وقت طويل قبل أن تدَّعى اللحية فى ظل نموها السخى أنها رأس"(مقام الربيع" أو "بهرستان") .

قد ينظر البعض إلى طريقة الدراويش على أنها تنظيم لا يتمتع إلا بالحد الأدنى من التنظيم. ولكن هذه الطريقة، تكف عن العمل، مثلما يحدث مع أى مجموعة أخرى من الناس الذين يترابطون فى سبيل تحقيق هدفٍ ما، عندما يتحقق لهم هذا الهدف.

تساعد الرسومات البيانية التخطيطية التى تستخدمها هذه الفرق، فى حمل هذه الفكرة. وتكشف الدائرة المسلسلة من الطرق كيف أن التجميعات تنبع من المدارس التى تحيط بعدد معين من المعلمين الكلاسيكيين، وهذه المدارس تستلهم تعاليمها من الاجتماعات الخاصة التى كان النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم) يعقدها هو والدائرة الصغيرة من الصحابة المتحلِّقين حوله. ومن هنا، ففى مثل هذه الخارطة الهندسية، يكشف لنا المركز وجود "أبو بكر الصديق" و"على" و"عبد العزيز المكى"[هل يقصد "عمر بن العزيز؟ ولكن تاريخ مولد خامس الخلفاء الراشدين أو "عمر" الثانى فى سنة ٦٨٢/٦٨٣ م.ع.م. لا يؤيد هذا الاحتمال.المترجم] وحول هذه الدائرة نجد سبع دوائر أصغر تضم، كلٌ منها تضم اسم ولى كبير. وإلى هؤلاء الأفراد الأفذاذ ترجع الطرق(جمع طريقة) الصوفية الرئيسية السبع، أعنى تخصصات التعاليم انبثقت منهم.

تقول جميع طرق الدراويش بقدرتها على نقل "البركة"، بصورة روحية من واحدٍ أو أكثر من هؤلاء الأولياء. ولا ينبغى أن يغيب عنا طالما لم تكن الصوفية إستاتيكية، فالاعتقاد بأن مجمل بركة مؤسسى الطرق الصوفية تتغلغل بشكل متداخل فى كافة الطرق.

ويُشير التكوين الدائرى والترابط الداخلى للدوائر إلى الاعتماد المتبادل والحركية. وفى نطاق الشعر، أكد شعراء كبار كـ "الرومى" الأمر بقوله: **"عندما تقع عيناك على اثنين من الصوفيين، فإنك ترى شخصين اثنين وفى نفس الوقت عشرين ألفًا منهم."**

يتفق كل الأولياء على أن هدف التنظيمات الوقتية، تلك التى يسمونها "طرق" يتلخَّص فى توفير الظروف التى يستطيع خلالها العضو أن يبلغ الاستقرار لوجوده الجوانى، بصورة يُمكن مقارنتها ومساواتها مع تلك التى بلغها المعلمون الأوائل الذين تكفلوا بنقل التعاليم الصوفية إلى أتباعهم.

ولعل الدافع لتأسيس طريقة ما تتحلق حول "كدية" من الكلمات، المختارة كى تصوِّر أنشطة معينة أو خصائص الطريقة، غاية فى الوضوح. فكل الأعضاء يعرفون أن الصيغة ليست باطنية بل جزافية. وبالتالى فهم عاجزون، عن ربط جانبهم العاطفى بشعارات الطريقة. وبناء عليه فالتركيز هنا ينعقد على سلسلة النقل(الأفراد الذين يقوم اتصال مع جوهرهم). وعودٌ على بدء، طالما يسود الاعتقاد أن "الإنسان الكامل" هو فرد طبيعى وفى نفس الوقت جزء متكامل فى الوحدة الأساسية، فليس من الممكن بالنسبة للصوفى أن يربط نفسه بالشخصية وحدها؛ إذ إنه يعرف منذ البدء أن قواه الجوانية تنقاد من هدفٍ للهدف التالى. ومن هنا ففى نطاق الطرق الدراويشية التى تتسم بالورع والتقشف، نجد أن هناك تتابعًا محدداً من التقدم خلال فرد واحد. ويتعيَّن على التلميذ أن يرتبط، بادئ ذى بدء، بالمعلم. وعندما يبلغ أقصى درجات التطور الممكنة، فإن المعلم ينقله إلى حقيقة مؤسس الطريقة. ومن هذه النقطة ينقل وعيه إلى المادة: "قدم" النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) الذى انبثق منه المبدأ الذى أخذ شكلاً معاصراً، ومن هذه المساحة ينتقل إلى حقيقة "الذات العلية". هناك، بطبيعة الحال، مناهج أخرى يتوقف تطبيقها على طابع المدرسة وعلى وجه الخصوص على صفات الشخصية التى تخضع للتناول. وفى بعض التمارين يُطلب من التلميذ أن يغمس نفسه فى وعى المعلمين العديدين الآخرين، بمن فيهم "السيد المسيح" وآخرين ممن يعتبرهم الصوفيون من أصحاب طريقتهم.

يتمثَّل أحد الأهداف التى يرمى إليها الحج إلى أضرحة المعلمين أو الأماكن التى سكنوا فيها خلال حياتهم، فى إقامة صلة ما مع هذه الحقيقة أو هذه المادة. ونستطيع أن نقول بلغة محايدة، إن الصوفيين يعتقدون بأن النشاط الصوفى فى تخليق "الإنسان الكامل"، يُراكم قوة(مادة) تستطيع بحد ذاتها أن تضفى طابعًا سيميائيا على أى فرد أقل. ولا يجوز هنا الخلط هنا بين هذه الفكرة وفكرة القوة السحرية، وذلك لأن القوة التى ستُسلط على "السالك" Seeker سوف تعمل وحسب، إلى ذلك الحد الذى تكون عنده دوافعه خالصة ومطهرة من الأنانية. وعلاوة على ذلك إن هذه القوة سوف تعمل بطريقتها الخاصة، وليس بالطريقة التى يستطيع "السالك" Seeker أن يُخضعها للتنبؤ.

ولن يكون فى وسع أحد سوى معلمه الذى يكون قد قطع هذا الطريق من قبل أن يحكم على المدى الذى سيكون مثل ذلك العرض قد بلغه.

داخل نطاق الطرق(جمع طريقة)، عندما يكون التلميذ قد قُبل فى دورة تدريبية تحت إشراف معلم، يصير لزامًا عليه أن يكون مستعداً للتجارب التى لا يسهل على ذهنه الذى لا يقبل التغير، أن يستوعبها.(٣) وهذه العملية، التى تأتى فى أعقاب تبدد "التشريط" conditioning أو التفكير الأتوماتيكى، تُسمى: "تفعيل اللطائف" activation of the subtleties.

تفتقر اللغة الإنجليزية إلى كلمة توازى فى معناها كلمة "لطيفة" العربية بمعناها المصطلحى، وتُجمع الكلمة على "لطائف" فى اللغة العربية. وقد ترجمها البعض باعتبارها "نقطة النقاء" أو "مكان التنوير" و"قلب الحقيقة". وفى سبيل تفعيل هذا العنصر، يُعطى موقفًا فيزيقيا نظريا فى البدن: تعتبر بصفة عامة المركز الذى يُعد المكان الذى يقام فيه أقوى دليل على قوة أو بركة هذا العنصر. و"اللطيفة" تعتبر من الناحية النظرية عبارة عن "عضو بدائى للإدراك الروحى".

والجذر فى اللغة العربية ثلاثى هو: ل ، ط ، ف . ومن هذا الجذر اشتقت فى اللغة العربية كلمات عديدة تحمل مفاهيم تدور حول الرقة والعطف والحنان والعطاء. ومن هنا ففى العبارة التى تقول "الجنس اللطيف" تميل كلمة "اللطيف" نحو تأدية معنى "الرقيق".

يكون لزامًا على التلميذ أن يوقظ داخله خمس "لطائف"، حتى يستقبل الاستنارة خلال خمس من سبع لطائف أو مراكز للاتصال. ويتمثَّل المنهج، الذى يُشرف عليه المعلم أو "الشيخ"، فى تركيز الوعى على مناطق معينة فى البدن والدماغ، وذلك لأن كل منطقة تكون مرتبطة بإحدى اللطائف أو الملكات.

ولما كان تفعيل كل "لطيفة" يأتى وحسب، خلال التمارين، فإن وعى التلميذ يتغيرٌ، حتى يستوعب الإمكانيات الأكبر للذهن. فهو يخترق العمى الذى يجعل الشخص العادى أسيراً للحياة، وتصبح الحياة كما هى بادية عليه بالنسبة للعاديين.

بالتالى فإن تفعيل المراكز، بأكثر من معنى واحد، لا يقل ولا يزيد عن إيجاد إنسانٍ جديد. وتخوفًا من أن يربط القارئ، بصورة لا واعية بين هذا النسق وأنساقٍ أخرى قد تتشابه معه وحسب، يتعيّن علينا أن ننتبه إلى أن تفعيل "اللطائف" ليس إلاّ جزءًا من تطور غاية فى الشمول، ولا يُمكن تنفيذه كدراسة منعزلة.

والمراكز الخمسة هى: القلب والروح والسر والغامض والباطن. وهناك مركز آخر، ولو أنه ليس بالتحديد "لطيفة" على الإطلاق، وهو "الذات"، وهو يتكون من تركيبة من "الذوات". وهذا هو مجمل ما يعتبره الإنسان العادى(الخام) شخصيته. وهذه تتميز بسلسلة متغيرة من الحالات وقل الشخصيات التى تُعطى سرعة حركتها للفرد انطباعًا بأن وعيه ثابت أو يشكل وحدة بحد ذاته. مع أن الحقيقة خلاف ذلك.

أما "اللطيفة" السابعة فلا يتوصل إليها سوى أولئك الذين يكونون قد رعوا ونموا "اللطائف" الأخرى، كما أنها تنتمى إلى الحكيم بمعنى الكلمة، مستودع وناقل التعاليم.

وقد تحدث الاستثارة أو تفعيل واحد أو أكثر من المراكز بصفة جزئية أو عرضية. وعندما يحدث هذا الأمر، فقد يكسب المرء لوقتٍ ما عمقًا فى المعرفة الحدسية التى تتناظر مع "اللطيفة" المعنية. لكن إذا لم يأتِ ذلك كجزءٍ من تطورٍ شامل، فإن الذهن سوف يُحاول، سدى، أن يتوازن حول هذا التضخم المفرط، وهذه مهمة مستحيلة. وهنا تكون العواقب بالغة الخطورة، وتنطوى – مثلها فى ذلك مثل جميع الظواهر الذهنية أحادية الجانب – على أفكار تتسم بالمغالاة عن أهمية الذات، وطفو إلى السطح لصفاتٍ غير مرغوبٍ فيها أو تدهورٍ للوعى يعقب اكتساب القدرة.

ونفس الأمر ينطبق كذلك على تمارين التنفس أو حركات الرقص التى تجرى وفق تتابعٍ منتظم.

أما التطور غير المتوازن فينتُج عنه أناس قد يتملّكهم الوهم بأنهم راءون[الرائى فى الديانة الموسوية هو شخص غير عادى يتكفل بتفسير رؤى الأنبياء التى يكتنفها الغموض. المترجم] أو حكماء. ويفضل القوة الجوانية لـ "اللطيفة"، فإن مثل هذا

الشخص قد يبدو للعالم الواسع أنه جدير بالسير فى أعقابه. وفى التشخيص الصوفى، تُفسِّر لنا مثل هذه الشخصية وجود عدد كبير من المعلمين الميتافيزيقيين المزيفين، وبطبيعة الحال قد يكونون هم أنفسهم مقتنعين بأنهم أفذاذ، وهذا راجع إلى أن عادة خداع الذات أو خداع الآخرين لا تزال حية تسعى. وعوضًا عن الاختفاء تعززت وتضخمت، عن طريق إيقاظ عضو جديد وإن لم يزل يفتقر إلى التوجيه: "اللطيفة".

والمناطق التى تدخل فى عملية تفعيل "اللطائف" هى: الذات، تحت السرة، القلب، فى مكان القلب الطبيعى، والروح على الجانب الأيمن للجسم فى مواجهة موضع القلب. و"اللطيفة" السرية، وتقع بالضبط بين موضعى القلب والروح. والغامض فى الجبين، والباطن فى المخ.

وتعتبر المعانى الفعلية لهذه المواقع أشياء تأتى كتحقق خاص للصوفى عندما تكون "اللطيفة" المعنية رهن التفعيل، ولا يحدث إلا عند بدء الدراسة أن يُكشف عن أسماء هذه المواقع.

يقوم فى مدارس الدراويش تبادل خاص للآراء بين المعلم والمتعلم، وهو تبادل لا يمكن أن يجرى ما لم يكن عندنا معلم بمعنى الكلمة حاضراً بين تلاميذه، وتكون باقى الظروف الأخرى جاهزة لإجراء هذا التبادل. وفى هذا، تختلف الصوفية بطبيعة الحال، عن الفلسفة أو أى مهنة مما يُمكن تعلمه عن طريق طرف ثان.

ويشتمل التبادل الخاص على ذلك التكنيك الذى يُسمى "التجلى"، الذى يؤثر فى الجميع، مع أن قليلين هم الذين يدركونه. فهناك شخص قد يجد نفسه، على سبيل المثال، محظوظًا أو "أحسن صنعًا" أو أنه لا يستطيع أن ينقل خطوة واحدة فى الاتجاه الخطأ. وقد يكون ذلك نتيجة لـ "تجل" عارض. ودون أن يتحقق المرء من مصدر الظاهرة، فإنه قد ينسب الأمر إلى شىء آخر، دعنا نقول: النصيب. فمعنوياته مرتفعة لأن شخصًا ما تمنى له حظا سعيداً أو لأنه حصل على علاوة فى راتبه. هذه هى الأسباب، أو إضفاء العقلانية على الوقائع. ولكنه أيضًا الشكل المبدد لـ "التجلى"، وذلك لأن عمليته تحوز مضمونًا يتجاوز إلى حد بعيد، فى الأهمية وحتى فى النفع، المزايا

الثانوية التى تتلج قلب المستقبِل غير الواعى. ولما كان غير واعٍ بالآليات، مع ذلك، فلن يكون فى وسعه المضى قدمًا نحو مزيدٍ من اكتساب مزايا "التجلى".

أما حالة الانتشاء التى يشعر فيها المرء باتحاده مع لحظة الخلق الأولى، أو خالقًا، فهى لحظة طرب، تشبه لحظة السكر، عندما يشعر أنه دخل الجنة، وهنا تتبادل الحواس الواحدة مع الأخرى أو تصبح حاسة واحدة، وهذه يُمكن أن تكون عدم القدرة على استقبال التجلى والمشاركة فيه. وما يرى فيه الفرد نعمة يكون فى الحقيقة إغراقًا للإمكانيات. إذ يبدو الأمر وكأنه فيض من الضوء يسطع فى أعين أحد الأشخاص الذى كان قد استمر حتى وقتٍ قريبٍ فاقد البصر. وهنا ينطوى الأمر على بهاءٍ وسحر. ولكن، دون جدوى حيث إنه يبهر والأدق "يُغشلق" البصر.

هناك مرحلة تالية، عندما يزول العمى، وتكون الشخصية مستيقظة ومتحركة بما يكفى لاستقبالها حالة "التجلى". وعندئذٍ يكون وهم "التجلى"، الذى يأخذ أحيانًا شكل التوقُّع وأحيانًا أخرى شكل التأمل، الذى يصلح فى الإبداع الفنى وحسب أو الانغماس فى الملذات، ولكنها بالنسبة إلى الصوفى حالة مصطنعة. ويُمكننا أن نفطن بسهولة إلى ذلك لاقترانها بنوعٍ من اكتساب المعرفة. فهى تزيِّف الحالة الصادقة بإعطاء مجرد "إحساس" بالمعرفة أو التحقق. وفى هذا الصدد، تشبه حلمًا تتحقق فيه رغبة، وبالتالى تمكِّن النائم المضطرب من الاستمرار فى النوم. فلو لم يطرح ذهنه نهاية سعيدة لمشكلته، لكان قد "انفلج" من النوم، وهو الأمر الذى كان ليعطِّل وظيفة الخلود للراحة.

وقد يُوفر "التجلى" المزيَّف الذى يستشعره أولئك الذين لا يمضون بارتقائهم الخاص على طريق متوازن، الفرصة لتبلور اعتقاد مفاده أن ذلك حالة باطنية صادقة، وخصوصًا عندما تبدو الملكات فوق-العادية و قد طالها التفعيل فى هذا الصدد. و يُفرِّق الصوفيون بين هذه التجربة و تلك الصادقة بطريقتين: الأولى يتعرَّف المعلم من فوره على الحالة المزيفة. الثانية، يكون فى المستطاع باستمرار، و على سبيل استنطاق الذات، أن نفطن إلى أن مكاسب الإدراك لا تنطوى على قيمة محددة. فقد يكون هناك، على سبيل المثال، بلوغٌ للحدس. إذ إن شخصًا ما قد يعرف شيئًا عن شخصٍ ما: قراءة

الأفكار، على سبيل المثال، إلا أن الوظيفة الفعلية، أى قيمة القدرة على قراءة الأفكار لا تتجاوز الصفر. ولسوف يكون الشخص الذى يُعانى من "التجلى" المزيَّف قادراً على نقل حقيقة ما أو سلسلة من الحقائق عن شخصٍ آخر، وهو الأمر الذى يشير إلى اختراقٍ فى الحدود التى يفرضها الزمان والمكان. واختبار "التجلى" لأى شخص لا يستطيع الاعتراف فوراً بأنه فريد يتمثَّل فيما إذا كان الإدراك "الغيبى" supernatural تقترن به زيادة دائمة فى المعرفة الحدسية: رؤية الأشياء ككل، أو الوقوف على الصيرورة التى سيأخذها الارتقاء الذاتى، أو صيرورة الارتقاء الذاتى لشخصٍ آخر، أو الإتيان بـ "الكرامات". ويفسِّر "عبد القادر الجيلانى" الأمر بأن تلك "الكرامات"، التى كثيراً ما تروى عن الصوفيين لا ترجع إلى أى نوع من أنواع القوى الخاصة، كما يسود الاعتقاد بصفة عامة: "عندما تكتسب معرفة إلهية، فإنك تمتزج بقصد "الذات العلية"... فلا يعترف جوهرك الجوانى بأى شىء آخر... وعندئذٍ ينسب الناس إليك "الكرامات"، إذ يبدو أنها تنبع من ذاتك، ولكن النبع[=الأصل] والقصد، هما نبع وقصد "الذات العلية".(المقالة السادسة فى "فتوح الغيب").

وعلى غرار الفروع الأخرى من الممارسة الصوفية، عبَّر كثيرون عن وجهات نظرٍ مختلفة قولاً وكتابة، بشأن "تجلى" اللطائف(جمع "لطيفة"). و لكن وجهات النظر هذه قد تصلح وحسب، كدلائل، كما قد تكون خاطئة تماماً إذا طبقناها دون النظر إلى الظروف السائدة. فبالنسبة للصوفى، كل موقف ينطوى على تفرده واستقلاله، و ليس هناك كتب دراسية على نحو ما يعتقد كثيرون.

مع هذا العيب الذى قد يحول دون كثير من الناس وما يرون فيه فحصاً للإشراق الصوفى، فإن عملية تفعيل "اللطائف" تغدو أساسية إذا كان التقدم بمعنى الكلمة منشوداً. والمعلم الحقيقى هو ذلك الذى يستطيع أن يرعى تلاميذه، بطريقة توقظ "لطائفهم" بالتضافر والاتفاق مع ما يستطيع المرء أن يحتمل. ويقول المثل السائر:

"أطعم طفلاً قطعة من الحلوى، تجده يشعر بالسعادة، أطعمه صندوقاً كبيراً من الحلوى تجده يسقط مريضاً."

وفى مرحلة تفعيل "اللطائف"، يتعيَّن على التلميذ بادئ ذى بدء أن يتعرف على الآثار التى تتركها "الذات" بوجوهها الهائلة التعدد على شخصيته. وهذا ما يوضحه له معلمه. وعندئذٍ فإنه يجد تفعيل "لطائفه" الذى تُشجعه جهود معلمه، يسير بشكلٍ موازٍ تقريبًا وإن كان على بُعد غير بعيد من هذا الارتقاء. وهذا ما لا يستطيع التلميذ أن يشرع فيه بمفرده إذا كان له أن يصيب النجاح.

ولسوف ترتبط أولى تجاربه الصوفية بإشراق "اللطيفة". قبل بلوغ هذه المرحلة، سوف يجد لزامًا عليه أن "يشتغل" على نفسه فى منطقة "الذاتية" Selfhood . وإذا ركَّز أكثر مما ينبغى وأطول مما يلزم على مشكلة الذاتية فلسوف يجد معلِّمه صعوبة أكبر فى تنشيط إشراق "اللطيفة". وفى المجتمعات التى لا يُقابل هذا العامل بفهمٍ صحيح، يُصبح الصراع ضد "الذات" على وجه التقريب، جهداً من نوع كل شىء ونهاية كل شىء be-all and end-all . وهنا يظل الارتباط بالمعلم مستمراً، كما لا يُستطاع التوصل إلى تحرير الشخصية.

وفى هذا المجال أكثر من أى مجال آخر، ترى أن العناصر التى تعتقد فى القوى الخفية والمدارس غير المتكاملة، إلى جانب التجارب المعزولة، تضل طريقها، وفى نهاية المطاف تأخذ فى التضاؤل حتى تختفى أو تصبح مجرد أنساقٍ ذاتية التوالد للصراع الذاتى، دون النفع العائد من تجربة "التجلى"، التى تدلهم على أنهم قادرون على الارتقاء الذى ينشدونه. وعندما يقبَل المعلم تلميذاً، فإنه أى المعلم حريصاً دائمًا على أن يتأكد من أن التلميذ يملك القدرة على التطور من التركيز-الذاتى إلى التحرر الذى توفره "اللطيفة".

يدرس التلاميذ فى مدارس الطرق الدراويشية، بصفة عامة، المبادئ الصوفية كما يمارسونها جنبًا إلى جنب. وهذا يعنى ضرورة وجود توازنٍ بين التقدم الذهنى وفهم المبادئ من ناحية وبين تطبيقها من ناحية أخرى. علاوة على ذلك يتعيَّن أن يكون هناك توازن بين كل "كدية" من الأفكار و"الكدية" الأخرى. على أن التركيز كوسيلة للقيام بتمرين ما يُعد أمرًا مهما، ولكن يتعيَّن موازنته باستخدام الامتصاص اللامتصارع

للصدمات. كيف نضع هذا الأمر موضع التنفيذ؟ هذا ما يُشكِّل جزءًا من المنهجية البالغة التأثير والحميمة لطرق الدراويش.

تتخصص بعض الفرق فى نوعيات معينة من التكنيك. فعندما يمضى المعلم بالتلميذ إلى أقصى ما يستطيع معه فى مدرسة إحدى الفرق، فقد يرسله إلى مدرسة أخرى كى يحصل على العناصر التى تُعد سمات التخصص فى هذه المدرسة الجديدة، وهذا ما ينبغى عمله، عودٌ على بدء، بحرصٍ شديد، و ذلك لأن الأمر ليس أمر ارتقاءٍ أحادى الجانب. وإذا كان لبعض الملكات أن ترتقى، فلقد تعيَّن أن يأتى ذلك بطريقة تسمح بترك المجال مفتوحاً أمام ارتقاءٍ سليم ومتوازٍ فى تاريخٍ لاحق أو مدرسة أخرى.

بين تخصصات المدارس نجد تمرين "قف" عندما يصيح المعلم بهذا الأمر وعندئذٍ تتجمَّد كل حركة بين التلاميذ إلى أن يسمح لهم بالراحة. ويقوم بهذا التمرين أولياء الطريقة النقشبندية، وهو يُعد بمثابة القاعدة السرية التاسعة للطريقة، نظراً لما كشف التمرين من فعالية فى اختراق عش العنكبوت الذى يمثِّل عملية التفكير بالتداعى وتوفير إمكانية نقل "البركة".

يمكننا أن نستشعر نوعًا ما من هذا الجو فى مدرسة الطريقة الدرويشية من خلال هذه العبارة، وهى مقتطف بالحرف الواحد من كلمة تحضيرية ألقاها الشيخ "النقشبندى" أمام عدد من المرشحين للدخول فى الطريقة "الأعظمية" فى الآونة الأخيرة:

"يتلخَّص هدف الصوفيين فى تطهير أنفسهم إلى ذلك الحد الذى يمكِّنهم من بلوغ مرحلة "الأنوار" لما نطلق عليه صفات "الذات العلية" المتعددة أو "أسماء الله الحسنى". حقا ليس فى وسع أى صوفى أن يرتقى حتى يصير جزءًا من "نسج الذات العلية" عن طريق مثل هذا التطهر الأقصى. و مع ذلك فإن التخلص من حمائه المادية هو وحده الذى يكفل له إنعاش جوهره الحقيقى، الذى نستطيع أن نسميه "الروح".

لعل انتباهك يكون قد اجتُذب إلى الحكاية التى يرويها الحكيم "سنائى"Sanai فى كتابه "جنينة الحق المسورة". ففى هذه الحكاية يكشف أن الإدراك السطحى للدين

ليس دقيقًا، حتى إننى عندما أتحدث عن "الذات العلية" والروح وهكذا، سيتعيّن عليك أن تتذكر أن كل تلك الأشياء، وكما يؤكد "ابن عربى"، تلك التى لا تملك موازيًا صحيحًا بالنسبة لك، ويتعيَّن عليها أن تخضع للإدراك، ولا يُكتفى بإطلاق هذه الاسم أو ذاك عليها والربط بينها وبين النزعة العاطفية.

يقول الحكيم "سنائى" :Sana

"سأل رجل على جانب كبير من الفراسة شخصًا لا يتمتع بشىء من الفطنة، بعد أن قدَّر أن الرجل قابل لتصديق التعليلات السهلة:

– هل رأيت الزعفران أم سمعت عنه وحسب؟

فأجاب:

– نعم رأيته بل أكلت منه مئات المرات(فى أرز متبل بالزعفران) وأكثر من ذلك.

وهنا قال الحكيم:

– براوة عليك! أيها التعيس الحظ! هل تعرف أن الزعفران ينمو من جذر على شكل بصلة. هل تستطيع الاستمرار فى الحديث على هذا المنوال؟ هل يستطيع من يجهل نفسه أن يعرف جوهر شىءٍ آخر؟ ذاك الذى لا يعرف سوى اليد والقدم أن يعرف "الذات العلية"؟... عندما تجرِّب فلسوف تعرف معنى الاعتقاد...الدارسون مضللون بشكلٍ كامل."

"وإذا ما مضينا فى السرد. إلى ذلك الحد الذى تثقل فيه التراكمات على الشرارة الجوانية أو "روح" "السالك"، وبالتالى تحول دونه ودون تقدمه نحو الكمال، وفى سبيل موازنة هذه التراكمات تعيَّن القيام ببعض التمارين. كما توجَّب أن تأتى تمشِّيًا مع احتياجات "السالك". وتعتمد كيفية القيام بهذه التمارين، بالضبط، على سلوك ومعرفة مرشدٍ خصوصى(مرشد أو "بير" بالفارسى أو "الحكيم"). وقد تملك البعض انطباع بأن هذه الاستنارة يُمكن لـ "السالك" أن يبلغها عن طريق قراءة الكتب التى تتناول الصوفية

من ناحية وعن طريق قيامه بتمارين من تلقاء نفسه. وهذا ليس صحيحًا سواء على المستوى النظرى أو التجريبى، بصرف النظر تمامًا عن معرفتنا الجوانية بما ينطوى عليه من زيف. فللمرشد أهمية مطلقة.

* هناك بعض المصطلحات التى يتعيَّن علينا ملاحظتها. فـ "النفس" فى المصطلح الصوفى تعنى كلاً من "الذات" و"النفَس" الذى يخرج من الصدر. والكيفية التى تُستخدم بها الكلمة على جانبٍ كبير من الأهمية، وهى تأتى خلال الانتباه إلى استعمالها فى الواقع الفعلى، وليس فى القواميس وحسب ، وغالبًا ما يُقال بضرورة إخضاع "النفس الأمارة"، وهو الأمر الذى قد يعنى أن هناك توقانًا معينًا ومواقف بدنية وذهنية يتعيّن رؤيتها على ما هى عليه والتعامل معها وفقًا لذلك. فى هذا الاستخدام، تعنى الكلمة "الذات" أو "الأنا". ففى التمرين المعروف باسم "حبس الدم" الذى يعنى فى الحقيقة "حبس النفس" تحت الإشراف الصارم لـ "مرشد" يستخدم هذا التمرين لغرض محدد ومحدود.

تعنى كلمة "بيات" أخذ العهد أو عقد الاتفاق، وتدل على المناسبة التى يضع "السالك" فيها يديه فى يدى أولئك المرشدين الروحانيين للتعاهد بين الطرفين. فيلتزم أحدهما، من جانبه، بأن يسلك "الطريق" الذى يشير عليه به المرشد، أما الطرف الآخر، فيتولى من جانبه، إرشاد "السالك" على "الدرب". وتلك تكون لحظة مفعمة بالمعانى وجادة وخاصة. فهناك تفاعل متبادل مزدوج فى هذا العهد، فهو ينشئ علاقة تعاقدية بصورة رسمية. فعند هذا المفصل قد يُسمح للسالك أن يسمى نفسه "مريداً".

يُغطى مصطلح "مراقبة" عدداً كبيراً من أشكال التركيز. فخلالها يجاهد التلميذ كى يزيح عن ذهنه أفكاراً معينة ويصب تركيزه على أشياء ستمكنه من بلوغ استنارته ووضع الأساس لاستمراره. كما يتناظر المصطلح أيضًا مع الجلوس منكس الرأس، والذقن لصق الركبة، وهو الوضع الصوفى الصحيح.

وكلمة "ذِكر" تعنى حرفيا باللغة العربية التكرار والترتيل، وهى تشير إلى تكرار التلميذ لذلك العدد الذى يطلب منه المرشد أن يكرره، وهو ما يُسمى بعبارة أخرى "وِرْد".

يرتبط المصطلح التقنى "تجل" وكلمة "نور"(الجمع أنوار) كلاهما بعملية التفعيل التى تجرى على الطريق نحو الحقيقة المستقلة خلال القوة الكامنة فى طاقة الحب. وفى هذا المجال نعمل مع الأسماء الحسنى، التى تُعد بصفة عامة تسعة وتسعين اسماً، وهو نفس عدد حبات مسبحة الصوفى، وبعبارة أخرى عدد لا محدود. ولو أن العدد محدود فى إطار العمل اليومى فى أول الأمر بالنسبة للأسماء والمفاهيم التى نحتاج إليها للمعاونة فى تفعيل الأجهزة الخاصة بالإدراك والتوصيل.

ولا معنى هناك على وجه الإطلاق لتفعيل أجهزة جديدة خاصة للإدراك والتوصيل ما لم يكن الفرد المعنى قادراً فى نفس الوقت على الارتفاع إلى مستوى تحقق ما يجرى توصيله، لمن ولماذا. وأفضل تحسين للتوصيل فى حد ذاته يجب أن يكون مقصوراً على المجالات التى تخصه: بين المثقفين الذين يفترضون أن بحوزتهم شيئًا جديراً بالتوصيل. أما بالنسبة للباقى منا، فالأساليب الراهنة تكفى للأغراض العادية.

تُعد كلمة "قلب" تحديداً مكانيا للجهاز أو العضو الذى يتعيَّن إيقاظه. ونستطيع تحديد موضعه حيث يصدر نبض القلب الطبيعى، عادة، فى الجانب الأيسر من الصدر. ويُعتبر هذا العضو، عند الصوفى، نظريا وعمليا، مقر الإدراك الجوانى الأصلى الرئيسى الذى يدخل ضمن "البحث" و"العمل".

يسبق الاستنارة الشاملة لهذا العضو وعدد آخر من الأعضاء ما يُعرف بـ "الولاية الكبرى"، وهى الولاية التى تُعد الهدف الذى ينشده الصوفى، وهى تتناظر، فى أنساق أخرى، مع الاستنارة أو الإشراق. وعند هذه المرحلة تكون هناك قوى معينة متاحة، قوى تبدو كأنها تتحكم فى الظواهر الطبيعية. ويتعيَّن علينا ألا ننسى أن القوى الخارقة ترتبط بمجالٍ تفصح خلاله عن تماسكٍ ووضوحٍ فى المعانى، ولا يُمكن فحصها من وجهة نظر تاجر العواطف.

> **"يُطلق على التوحد الذى يبلغه الصوفى اسم "الفناء". و هذا ليس معناه أن قتل النفس مباح، فالحفاظ على صحة البدن من الأمور الأساسية".**

"قبل البدء فى التمارين، يتعيَّن على المرشح أن يحقق التوازن الأكبر أو ذاك الأصغر، ويرتبط هذا التوازن بالحقيقة التى تقول إن البشر العاديين لا يستطيعون، اللهم إلا لمدد قصيرة للغاية، أن يركزوا على الإطلاق. ويؤكد "جلال الدين الرومى" هذا المعنى فى كتابه "فيه ما فيه"، فالمعنى يُعد على جانبٍ من الأهمية القصوى فى أى موقف تعليمى:

**"قد تملك تغيُّرات مزاجية عديدة، و لا يكون فى طوعك أن تسيطر عليها، ما لم تعرف أصلها، فعندئذ يكون فى وسعك أن تحكم قبضتك عليها. و إذا لم تستطع أن تحدد مطرح تغيراتك، فكيف تستطيع أن تحدد مطرح تلك التى شكَّلتك؟"**

"يشير جزءٌ كبير من الشعر الصوفى، بالإضافة إلى مضمونه الأساسى، إلى درجات الكلية أو المقدرة على تركيز الذهن، وهو الأمر الذى يترتَّب عليه الاهتداء إلى الطريق الذى يقود إلى حيث لا تتجزأ الحقيقة. وعندما يتحدث "شبستري" Shabistari فى "الجنينة المسورة" عن شرارة تدوم فى الجو ولا تُعطى سوى وهمٍ بتشكيل دائرة من الضوء، فإن حديثه هنا يقصد تجربة صوفية، معروفة لكل الدراويش، الذين يمرون بمرحلة معينة من "التجميع".

تتمثَّل عقيدة الدراويش، على نحو ما تأكد، خلال ممارسات الطرق [=جمع طريقة] العاملة فى المجال،( وهذه متميزة عن الطرق التى تتفانى بصورة مكرورة وعلى سبيل التخصص فى تبجيل الأولياء) فى أن هناك حالة خاصة يتعيَّن تفعيلها. وهذه الحالة ليست وجدانية، وبكل تأكيد ليست ذهنية، كما يجربها العاديون من البشر. وترتبط بالأمر تلك الإشارات المتكررة إلى التكرير[=التنقية] والتطهير والتمييز. فالدرويش يُنقى وعيه حتى يتمكن من الإلمام بالحالات الذهنية وشروط الحقيقة، وهو ما لا يستطيع الذهن العادى أن يلم به إلا بشكلٍ فج. وقد يُقال إن الناس يعون الذهن، فى المعتاد، بصفة كمية، وبالعاطفة ككمية. أما الكيفية، التى تُعد بمثابة الجانب الأرق، مع ضرورتها للكمال، فهى أصعب سنواء عند المران أو الاستخلاص، وهذا هو السبب فى تخلى معظم

الناس عنها، أولئك الذين يعتمدون على تقديراتهم التقريبية، على ما هي عليه من خشونة بالغة، لمجمل قدراتهم.

وإدراك مثل هذه الأمور اللانهائية ليس ممكنًا للفرد العادى. وعلى غرار التمييز الذى يحتاج الطفل إليه بين الأشياء فى ضوء الخشن والمصقول، يكون الإدراك الإنسانى غير المتجدد أو الجامد محتاجًا إلى المران فى هذا الصدد.

لا تعمل الدينامية الكاملة لـ "عضو التطور" إلا عندما يبلغ المرء درجة قريبة من الانفصال. وهذا يحدث وحسب، عندما يكتسب قدرًا معينًا من الاستعدادات التدريبية. وقبل مرحلة الارتقاء الواعى، تشهد تجارب لا جدال فيها عديدة على مراحل معينة من التقدم. وهذه التجارب تُعطى الفرد البرهان على تقدمه وفى نفس الوقت القوة على مواصلة الطريق إلى المرحلة التالية. وما لم يتلق هذه الإشراقات أو الاستنارات فى تعاقبٍ سليم، فلسوف يستمر عند مرحلة من الوعى الجزئى أو قوة التركيز العرضية. وتتمثَّل إحدى أقل النتائج مرغوبية لمثل هذا الارتقاء- الخارج – السياق فى ألا ينفطم المرشح عن معلمه.

وعندما يتطور ما أسميناه جهاز أو عضو التطور ويعمل، فإن وظائف الغريزة والعاطفة والذهن تتحول وتعمل بأسلوبٍ جديد. ويجد الدرويش سلسلة من التجارب الجديدة والدائمة – الاتساع مفتوحة أمامه.

وعندئذٍ تلوح إمكانيات لا محدودة وآلياتٌ متشابكة فى الأشياء التى كانت تبدو فيما مضى خامدة أو محدودة النفع. ونجد مثالاً درويشيا على ذلك فى المرجعية التعليمية بشأن السماح بالاستماع إلى الموسيقى. ويقول "الشبلى" العظيم: "**يبدو أن الاستماع إلى الموسيقى من الناحية البرانية عملٌ ممزق، ولكنه من الناحية الجوانية تحذير. فعندما تشيع المعرفة بـ "العلامة"، فإن مثل هذا الشخص قد ينصت أو يسمع التحذير. وما لم يملك "العلامة"(إيقاظ عضو التطور)، فإنه يسلم نفسه لإمكانية التعرض للخطر.**" وهنا نجد إشارة إلى الطبيعة الحسية للموسيقى، إلى جانب القيمة العاطفية والذهنية المحدودة لها. و هذه مخاطر نظرًا لأنها قد تقود إلى نزعة حسية من ناحية

ونظراً لإنتاجها توقًا نحو الانغماس الثانوى(نظراً لأن المرء يستمتع بالموسيقى)، وهو الأمر الذى يحجب النفع الحقيقى الذى نجنيه من وراء الموسيقى، التى يُعتمد عليها فى الارتقاء بالوعى.

يُعد هذا أحد معانى الموسيقى التى يجهلها الغرب، ولكنه منكور، بحماس زائد، أيضًا فى الشرق من جانب كثير من الناس. ونظراً لخصوصيات الموسيقى، نجد أن بعض الطرق الدرويشية، وخصوصًا الطريقة "النقشبندية"، تلك التى تتمتع بالقوة والقابلية العالية للتكيُّف ترفض اللجوء إليها.

هناك أيضًا تخصص لمدارس الدراويش وهو كامن فى القيمة الحقيقية للشعر، الذى يُستخدم كتمرين باطنى. إذ تملك جميع الأشعار وظائف متعددة. ووفقًا لـ "حقيقته" يكون معناه بالنسبة للصوفى. وكافة الفرق تسمح، على أسس لاهوتية أو عقائدية بالاستماع إلى الشعر، نظراً لأن النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم) أعطى موافقة صريحة فى هذا الصدد. فهو القائل: فيما معناه "بعض الشعر ينطوى على حكمة" و"الحكمة أشبه بناقة شاردة من التقى، وأينما وجدها، فإن حقه فيها لا نزاع فيه"(*). ولقد استخدم الرسول بالفعل بيتًا شعريا عربيا كى يؤكد ما هو موضوع صوفى حول الحقيقة الكاملة التى هى "الذات العلية": "أصدق عبارة عربية على وجه الإطلاق تكمن فى قول "لبيد": كل الأشياء، فيما عدا "الذات العلية" لا ضرورة لها، لأن الحوادث تتغير"(**).

وعندما سئل النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) عن الشعر رد: "ما هو صالح منه فهو صالح وما هو فاسد منه فهو فاسد." وهذا هو القانون الذى يسير عليه الأقطاب الصوفيون فيما يتعلق بالسماح بسماع وقراءة و تأليف الشعر.

(*) هذه هى ترجمة المؤلف للحديث النبوى : " الحكمة ضالة المؤمن " . ( المترجم )

(**) هذه هى ترجمة المؤلف لبيت " لبيد " المشهور :

ألا كل شىء ما خلا الله باطل

وكل نعيم لا محالة زائل . ( المترجم )

ولكن يتعيَّن على الشعر، حسب رأى المعلم الكبير "الهجويرى"، أن يكون فى جوهره، حقيقيا وصادقًا. وإذا ما انطوى على زيف أو كذب، فلسوف ينقل العدوى بهاتين الخطيئتين، إلى كل من المستمع والقارئ والكاتب معًا.

تنطوى الطريقة التى يُسمع بها الشعر وقدرة المستمع على الاستفادة منه، على جانبٍ كبير من الأهمية بالنسبة للصوفى. ولن يسمح معلمو الدراويش بأن يقوم أولئك الذين لا يملكون استعداداً سليماً للفهم الصحيح للجوهر الحقيقى للشعر بتقييمه، ومع ذلك فالفرد العادى قد يعتقد أن بوسعه أن يستخلص كثيراً من الاستماع إلى قصيدة ما ككل.

ولقد نقل "الهجويرى" قولاً مأثوراً من مدارس الدراويش بأن أولئك الذين يثيرهم سماع الموسيقى الحسية هم الذين يستمعون بمعنى ليس سليمًا. فالاستماع السليم للشعر، كالاستماع السليم للموسيقى، ينطوى على قيمة الارتقاء، وإعطاء نطاقٍ من التجارب أعلى فى التنوع وعلى درجة نفيسة أكبر من التجارب الجسدية أو تلك التى تنطوى على هزة النشوة. وهذا، ما نستطيع أن نضعه فى السياق الراهن كتأكيد، إلا أنه تأكيد لا يحتاج إلى أى تحقق من صحته خارج دائرة صوفية.

بالنسبة إلى الصوفى هناك أربع رحلات. أولها : هى بلوغ الحالة التى تُعرف بـ "الفناء"، وهذه هى مرحلة توحيد الوعى، وهو التوحيد الذى يتسق فيه الصوفى مع الحقيقة الموضوعية، وإنتاج هذه الحالة هو الهدف الذى تعمل فى سبيله طرق الدراويش. بعد هذه المرحلة تأتى ثلاث مراحل أخرى. و"النفَّرى" الذى يُعد أحد أعظم المعلِّمين الذين عرفهم القرن العاشر، يصف تلك الرحلات الأربع فى كتابه "المواقف" الذى كتبه فى مصر قبل ألف سنة على وجه التقريب.

بعد أن يبلغ الصوفى مرحلة "الفناء" يدخل إلى الرحلة الثانية، وفيها يُصبح "الإنسان الكامل" عن طريق ترسيخ معرفته الموضوعية، وهذه هى مرحلة "البقاء". وهو عندئذ لا يكون "إنسانًا شملته نشوة القداسة" بل معلمًا فى حد ذاته، وصار يحمل لقب "قطب"، ذلك المركز المغناطيسى، "**النقطة التى يستدير إليها الكل**."

فى الرحلة الثالثة، يُصبح المعلم مرشداً روحيا لكل شخص من الأشخاص وفقًا لنوعية شخصيته. بينما كان النوع السابق من المعلمين(فى الرحلة الثانية) قادراً على أن يُعلِّم وحسب داخل نطاق ثقافته المباشرة أو ديانته المحلية. أما المعلم من النوع الثالث فقد تبدو له صور مختلفة بعدد الأشخاص الذين يتصل بهم. ومثل هذا المعلم يعمل على مستويات كثيرة. فليس له "صور مختلفة بعدد الأشخاص الذين يتصل بهم" باعتباره جزءًا من سياسة مرسومة. ومن ناحية أخرى يستطيع أن يُفيد كل شخص وفقًا لإمكانياته أى إمكانيات ذلك الشخص. وعلى النقيض من ذلك نجد معلم الرحلة الثانية قادراً على العمل مع أفراد مختارين وحسب.

وفى الرحلة الرابعة والأخيرة، يقود "الإنسان الكامل" الآخرين خلال عبورهم مما يُعد بصفة عامة موتًا جسديا، إلى مرحلة متقدمة من الارتقاء، الذى لا يستطيع الشخص العادى أن يراه. وبالتالى فبالنسبة إلى الدرويش، يكون الانقطاع الظاهر الذى يحدث عند الموت الجسدى لا وجود له. ومعنى ذلك أن التواصل والتبادل الدائمين يستمران بينه وبين الشكل الآخر من الحياة.

فى مجتمع الدراويش، مثلما هو الحال فى الحياة العادية، قد لا تبدو المكاسب الروحية التى يُحققها الفرد الصوفى، إلا لأولئك الذين يمكِّنهم وضعهم من ملاحظة انبثاق نظام أعلى يكون مميَّزًا، بصدق، للدراويش.

إلى هذه المراحل يشير "الغزالى" فى كتابه العمدة "إحياء علوم الدين". وتراه يتكفَّل بوصفها من زاوية اتصالها الواحدة بالأخرى ووظيفتها فى العالم الخارجى. فيقول هناك أربع مراحل، نستطيع تشبيهها بثمرة الجوز. وقد وقع الاختيار هنا، "على فكرة"[=بهذه المناسبة] على هذه الثمرة بالذات لأن الجوز [=عين الجمل] يُسمَّى باللغة الفارسية "الرباعى-النواة"، وهو ما نستطيع أن نترجمه أيضًا إلى "الرباعى-الجوهر" أو "الرباعى-المخ".

ومعروف أن "الجوزة" تتكون من قشرة صلبة وجلدة رقيقة داخلية ونواة مملوءة بالزيت. وتقوم القشرة، وهى مرة المذاق بدور الغطاء لمدة من الوقت، ثم يلقى بها بعيداً

بعد نزع النواة من داخلها. ولكن للجلدة فائدة أكبر من القشرة ، إلا أننا لا نستطيع أن نقارنها، مع ذلك، بالنواة نفسها. وإذا عزم المرء على استخلاص زيت الجوز فلسوف يكون عليه أن يمضى إلى النواة. وحتى هنا نجد أن هذا اللب يحتوى على مادة[=ثفل] ترفضه المعصرة خلال استخلاص الزيت.

مع أن كتاب "النفَّرى" معروفٌ جيداً للدارسين ويحظى بدرس مكثَّف من جانبهم، فإن التطبيق العملى لمنهجه، والاستعمال الحقيقى لهذا المصطلح الفنى الـ "وقفة"، الذى يستعمله، لا يجوز أن نتلقَّط معناه من القراءة وحدها. مع أن مفهوم "الوقفة" مرتبطٌ بـ "التوقف المقدس" وتمرين "الوقف" الذى يُمكِّن المرء من اختراق الزمان والمكان، وهو عامل غاية فى التركيب الذى لا تكاد تشير إليه، بصورة عامة، الكلمة المستعملة. فعلى سبيل المثال، يملك هذا المصطلح أيضًا صفة التنوير التى تزيح الظلمة التى تنجم عن التعددية، التى ترجع إلى قبول الظواهر الثانوية على اعتبار أنها ظواهر أولية، أو التميز على أنه تمايز. وفى المراحل الأولى من تدريب الدراويش، يجرى توضيح، عن طريق الأمثلة والتمارين ، أن المرء عندما يكون منهمكًا فى خضم العمل، على سبيل المثال على مفهوم "الفاكهة"، لا ينبغى له أن ينشغل بالتنوع الهائل للفواكه، بل بمفهوم الجوهر.

تُعد مدارس الدراويش، سواء صادفناها فى دير من الأديرة أو فى أحد المقاهى فى غرب أوروبا، من أساسيات الصوفية، نظرًا لأن المدرسة هى التى توفر المناخ اللازم لدرس وتجريب مواد من نوع تلك التى تركها لنا "النفَّرى"، وفقًا لخصوصيات التلميذ واحتياجات المناخ الاجتماعى الذى يعمل فيه.

وهذا هو السبب الذى يجعل الارتقاء الصوفى يضرب بجذوره بطريقة ما فى مجتمعات مختلفة. فليس هناك مجال لاستيراده. كما لا تستطيع مناهج العمل التى ناسبت مصر فى القرن العاشر م.ع.م. أو الهند اليوجية[=نسبة إلى اليوجا] أن تصلح للعمل، بصورة فعالة، فى الغرب. حقا فى وسع هذه المناهج أن تكتسب جنسية جديدة، ولكن بطريقتها الخاصة. ولقد حجب لقرونٍ طويلة سحر الشرق الغامض والمزركش الألوان عن الذهن الغربى حقيقة أن الارتقاء الإنسانى هو الهدف المنشود، وليس البهرج الخادع.

## الفصل الثانى والعشرون

# السالك بحثًا عن الحقيقة

**أخشى ألاَّ تصل مكة،**
**أيها البدوى! وذلك لأن الطريق**
**الذى تسلكه يقود إلى تركمانستان!**
**الشيخ سعدى الشيرازى**

كنت جالسًا ذات يوم فى دائرة حول معلم صوفى فى شمال الهند، عندما دخل علينا شاب أجنبى. قبَّل يد الشيخ المعلم وبدأ حديثه. قال إنه استمر يدرس الأديان والباطنية وعلوم الغيب لمدة ثلاث سنوات ونصف، فى الكتب، فى ألمانيا وفرنسا وبريطانيا. وقد تنقل من مجتمع إلى آخر، باحثًا عما يقود خطاه إلى الطريق الصحيح، وذلك بعد أن نفر من الدين الشكلى. فلقد جمع كل ما يُمكن لديه أن تصل إليه، كى يرتحل فى بلاد الشرق، وقد تجول من الإسكندرية إلى القاهرة ومن دمشق إلى طهران، وطاف خلال أفغانستان والهند وباكستان. كما زار كلا من "بورما" و"سيلان" فضلاً عن الملايو[=ماليزيا]. وفى كل هذه الأماكن تحدث إلى المعلمين الدينيين والروحيين، وأخذ عنهم مذكرات غزيرة.

وما من شك هناك فى أن هذا الشاب كان قد قطع مسافات شاسعة، بدنيا وخلاف ذلك. ورغب فى الانضمام إلى الشيخ لأنه كان قد استقر على ضرورة أن يقوم بخطوة عملية، بالتركيز على الأفكار كى يرفع شأن نفسه. وقد أبدى كل دليل على أنه أكثر من مستعد لإخضاع نفسه للنظام المعمول به فى طريقة الدراويش.

وكان أن سأله الشيخ عن الأسباب التى دعته إلى رفض كل التعاليم الأخرى. فرد الشاب بأن هناك العديد من الأسباب، وكانت مختلفة فى كل حالة عن الأخرى على وجه التقريب. فقال الشيخ: "خبرنى عن بعضها."

فقال الشاب: الديانات الكبرى لم تضرب فى العمق إلى درجة كافية، إذ إنها تركز على العقائد dogmas، تلك العقائد وهى بطبيعتها جامدة، التى يتعيَّن قبولها بحذافيرها عند عتبة الدخول. فالـ "زينية"Zen[= إحدى أهم المدارس البوذية التى نشأت فى الصين فى القرن السادس م.ع.م. وفى القرن الثانى عشر انتقلت إلى اليابان. والكلمة تعنى الـ "تأمل" وتقوم على إمكانية نقل/استقبال روح أو جوهر البوذية، الكامنة فى المرور بالاستنارة التى بلغها "جوتاما بوذا. المترجم]، فاقدة لأى اتصالٍ لها مع الواقع، كما قابلها فى "الشرق". و"اليوجا" تحتاج إلى نظامٍ صارم كيلا نقول إنها "بدعة مؤقتة". أما العبادات التى تتركز حول شخصية واحدة فكانت تركز على شخصه وحسب. ولم يقبل الشاب بالمبدأ الذى يقول إن مجرد الطقس أو الرمزية أو ما يطلق عليه هو اسم "محاكاة" الحقائق الروحية فلا تنطوى بالمرة على أى حقيقة صادقة.

بين مثل أولئك الصوفيين الذين استطاع أن يتصل بهم، نمطٌ مشابه يبدو أنه توصل إليه. بعضهم قضى تلمذة صادقة، بعضٌ آخر استخدم الحركات الإيقاعية التى تبدو أشبه بمحاكاة شىء ما بالنسبة له. وآخرون جاء تعليمهم خلال تراتيل لا تتميز فى شىء عن المواعظ الدينية. وهناك بعض الصوفيين الذين يشدون أنفسهم برباطٍ وثيقٍ بالتركيز على مواضيع لاهوتية.

هل يستطيع الشيخ أن يُساعده؟

قال الشيخ: " أكثر مما تعرف. الإنسان ماضٍ فى طريق الارتقاء، سواء كان يدرى أو لا يدرى. فالحياة واحدة، مع أنها قد تبدو فى بعض أشكالها خامدة. طالما بقيت على قيد الحياة فأنت تتعلم، إلا أن أولئك الذين يبذلون جهداً عمديا كى يتعلموا يُنقصون من تعليمهم الذى يسقط عليهم فى الحالة العادية دون عناء. وغالبًا ما يبلغ الأشخاص غير المتعلمين درجة ما من الحكمة نظراً لسماحهم لأنفسهم بالتعرض

لمؤثرات الحياة ذاتها. فعندما تنزل إلى الشارع وتسير فيه و تتطلع إلى الأشخاص والأشياء، فإنك تتعلم من الانطباعات التى تأخذها عنهم. أما إذا حاولت أن تتعلم منهم بصورة متعمدة فلسوف تتعلم أشياء معينة ولكنه سيكون تعلماً محدداً سلفًا. قد تتطلع إلى وجه شخصٍ ما، وطالما ظللت تتطلع إليه فإن الأسئلة ترف على رأسك. هل هو أسمر اللون؟ أم فاتح اللون؟ أى نوع من الرجال هو؟ هناك أيضًا تبادل دائم بين ذلك الشخص و بينك.

تتحكم ذاتيتك فى هذا التبادل. وأعنى بذلك أنك ترى ما تريد أن تراه وليس ما هو موجود فى الواقع. وأصبح هذا بمثابة عمل أتوماتيكى، فتصبح مثل الماكينة، وفى نفس الوقت إنسان وكل ما فى الأمر أنك تكون قد تلقيت تعليمًا سطحيا. تتطلع إلى بيت من البيوت، وتأخذ الخصائص الخاصة والعامة فى الانشطار إلى عناصر أصغر ثم تقيِّمها فى رأسك، ولكن ليس بصورة موضوعية، إلا بما يتفق مع تجاربك الماضية. وتشمل هذه التجارب بالنسبة للشخص المعاصر ما تردد على سمعه. وبالتالى فإن البيت سوف يكون كبيرًا أو صغيرًا، جميلاً أو ليس جميلاً تمامًا، مثل بيتك أو لا يشبهه. وبتفصيلٍ أكثر سوف يكون مسقوفًا مثل البيوت الأخرى، بشبابيك غير عادية. وهنا تكون الماكينة قد بدأت تدور فى دوائر لأنها لا تفعل سوى الإضافة إلى المعرفة الشكلية."

بدا المستجد مذهولاً.

وهنا قال الشيخ، بعد أن رق قلبه: "كل ما أريد أن أقول هو أنك تقيِّم الأشياء وفقًا لأفكارك المسبقة. وهذا أمرٌ محتوم، على وجه التقريب، بالنسبة لأى شخص متعلم. فأنت لا تحب الرمزية فى الدين، هكذا قررت. حسنًا سوف تسعى وراء ديانة بلا رمزية." ثم توقف وسأل: هل هذا ما تريد قوله؟

فقال الشاب:

– أظن أننى أعنى أن استخدام جهاتٍ متنوعة للرمزية لم يحظ منى بالرضى بصفته عملاً أصيلاً أو ضروريا.

فمضى المعلم يسأل:

– هل ذلك يعنى أنك ستعرف إذا ما اهتديت إلى شكلٍ من استخدام الرموز بصورة صحيحة؟

أجاب المرشح تلميذاً:

– لا الرمزية ولا الشعائر أساسية بالنسبة لى، وما أسعى وراءه هو الأساسيات.

– هل تستطيع التعرف على ما هو أساسى إذا مر أمام عينيك؟

– "أظن ذلك."

– إذن فالأشياء التى نقولها أو نقوم بها سوف تبدو لك مجرد آراء، أو تقاليد، أو تفاهات، نظراً لأننا نستخدم أيضًا الرموز. الآخرون يستخدمون الأغانى والحركات والتفكير والصمت والتركيز والتأمل: دستة من الأشياء الأخرى.

وعندئذٍ توقَّف الشيخ.

وتكلَّم الزائر:

– هل تظن أن استبعادية [=تنفى الآخر.المترجم]"اليهودية"[الأولى الموسوية فالديانات والفلسفات تُنسب لمؤسسيها. المترجم] وطقوس المسيحية والصوم فى الديانة المحمدية، وحلق الرأس عند البوذيين من الأساسيات؟" وهنا كان ضيفنا قد بدأ يميل نحو الموضوع الذهنى المتميِّز.

قال الشيخ: "يقول القول الصوفى المأثور: **"الظاهر قنطرة إلى الباطن"**. وهذا يعنى، فى الحالة الراهنة، أن كل هذه الأشياء تنطوى على معنى. وقد نفقد هذا المعنى، ويغدو الأداء ليس أكثر من محاكاة ساخرة، تمثيل عواطفى أو سيِّئ الفهم لطرف من الأطراف. ولكن استخداماً سليماً لها(أى للأشياء) تغدو على اتصالٍ بالحقيقة الصادقة بالمعنى الدائم .

– "وبالتالى فالأصل أن كل الشعائر تخمل معناها، بل قادرة على ترك تأثير ضرورى؟"

– كل الشعائر والرمزيات وما أشبه، تعد، بصفة أساسية انعكاسًا لحقيقة ما. لكنها قد تُختلق أو تُكيَّف أو تُحرَّف لأغراض أخرى، إلا أنها تمثِّل حقيقة ما: الحقيقة الجوانية لما نسميه نحن "الطريق الصوفى".

– لكن المؤدين لا يدرون شيئًا عما تعنى؟

– قد يعرفون بمعنى واحد، على مستوى واحد، وهو مستوى عميقٌ إلى درجة تكفى لنشر النسق. ولكن عندما يصل الأمر حد بلوغ الحقيقة والارتقاء الذاتى، فإن استخدام هذه الأساليب يغدو دون جدوى.

فقال التلميذ:

– إذن، كيف يتأتى لنا أن نعرف من ذا الذى يستخدم العلامات البرانية استخدامًا سليمًا، أى من أجل الارتقاء، ومن ذا الذى لا يفعل؟ وبوسعى أن أقبل أن لهذه الإشارات السطحية قيمة محتملة، إلى ذلك الحد الذى تستطيع عنده أن تقود إلى شىء آخر. ولكننى، لا أستطيع، من جانبى، أن أخبرك أى الأنساق، ذاك الذى ينبغى علىَّ أن أتبع.

قال الشيخ:

– قبل لحظة واحدة كنت تطلب الانضمام إلى دائرتنا، وها أنا استطعت أن أشيع عندك الارتباك إلى الدرجة التى اعترفت فيها بأنك عاجزٌ عن الحكم. حسنًا، ذاك هو الجوهر. أنت عاجز عن الحكم، ولا تستطيع استخدام أدوات النجار فى صناعة الساعات. لقد حددت لنفسك مهمة: أن تصل إلى الحقيقة الروحية. لكنك سلكت فى بحثك عن هذه الحقيقة اتجاهات خاطئة، وفسَّرت تجلياتها بطريقة خاطئة. هل تتعجب إذا ظللت أسيرًا لهذه الحالة؟ هناك بديل آخر أمامك، فى وضعك الراهن.التركيز المفرط على الموضوع والقلق والعاطفة الجياشة التى تتولد داخلك، سوف تتراكم فى نهاية المطاف إلى حد يجعلك تسعى إلى التخلص منها. وعندئذٍ ماذا سيحدث؟ سوف تكتسح العاطفة العقل، ولسوف تكره الدين أو ـ وهذا هو الأرجح ـ سوف تتحول إلى اعتناق عبادة تتكفَّل بحمل المسئولية عن كتفيك. ولسوف تقر عيناك مع تصوُّرك أنك بلغت مرادك.

– "أليس هناك بديل آخر، حتى مع افتراض أننى أقبل رؤيتك التى تقول إن عاطفتى سوف تكتسح عقلى؟" المران الذهنى لا يأخذ على محمل حسن أى إشارة إلى أن الذهن ليس شاملاً، ولا القول بأن بوسع العاطفة أن تكتسحه. فأقل غلطة فى النهجة تكشف أن المفكر كان يؤكد ذاته. ولم يكن ذاك ليخفى على الشيخ.

– يتلخَّص البديل، الذى ستسلكه، فى الانفصال. فلعلك تعرف، أننا عندما ننفصل، فإننا لا نفعل ذلك بنفس الطريقة التى تنفصل بها أنت. والذهن يعلِّمك أن تنفصل عن الأشياء كي تتطلع إليها خلال الذهن، وما يتعيَّن علينا أن نفعله هو أن ننفصل عن كل من العقل والعاطفة معًا. فكيف تستطيع الوصول إلى أى شىء، إذا كنت تستعمل عقلك فى الحكم عليه، مشكلتك تتمثل فى أن ما تدعوه "عقلاً" ليس فى الحقيقة سوى سلسلة من الأفكار التى تتملك وعيك بالتناوب. وذلك فنحن لا نكتفى بالعقل. فالعقل بالنسبة لنا عبارة عن تركيبة من مواقف متوافقة إلى هذا الحد أو ذاك، وهى المواقف التى تكون قد مُرِّنت على النظر إليها بصفتها كلا واحداً لا يتجزأ. ويرى التفكير الصوفى أن هناك مستوى تحت هذا المستوى، قد يكون معزولاً و ضئيلاً، ولكنه مستوى حيوى. بل هو العقل الحقيقى. وهذا العقل الحقيقى هو عضو الفهم، الذى يحمله كل إنسان. ومن حين لآخر تراه يقوم باختراق بعيد المدى، وهو الأمر الذى يُنتج ظواهر غريبة لا تستطيع الوسائل العادية أن تقدم لها تفسيراً. وهذه الظواهر تُسمى أحيانًا الظواهر الباطنية، وأحيانًا تمر على اعتبار أنها متجاوزة لعلاقة الزمان والمكان. وهذا هو العنصر الكامن فى الإنسان المسئول عن ارتقائه إلى شكلٍ أعلى.

– "ويتعيَّن علىَّ أن أقبل هذا دون نقاش؟"

– لا، ليس بوسعك أن تقبله دون نقاش، حتى ولو أردت ذلك. فلو أخذته دون نقاش، فلن يمر عليك وقتٌ طويل قبل أن تنبذه. فحتى لو كنت مقتنعًا على المستوى العقلى بأنه ضرورى كفرضية، فلسوف يسقط من ذاكرتك. لا، يتعيَّن عليك أن تجرِّبه، وهو الأمر الذى يعنى، بطبيعة الحال، أنه يجب عليك أن تشعر به، على نحوٍ لا تشعر معه بشىء سواه. فيأتى إلى وعيك بصفته حقيقة مختلفة كيفيا عن كل الأشياء التى

تعودت أن تعتبرها حقائق. ومن خلال اختلافها ذاته تتعرف على أنها تنتمى إلى المنطقة التى نطلق عليها "الآخر."

وجد زائرنا من الصعب عليه أن يستوعب ما يُقال، فعاد إلى طريقه المستقر من التفكير."هل تريد أن تلقى بداخلى الإيمان بأن هناك شيئًا أعمق، وأننى أشعر به؟ فلو لم يكن الأمر كذلك لما رأيت أى فائدة هناك فى إنفاق كل هذا الوقت فى هذا النقاش."

فقال الشيخ بود:

– قد تظن أننى كنت فظا معك، إننى على ثقة من ذلك، ولكننى مضطر إلى أن أقول لك إن الأشياء ليست على النحو الذى يبدو لك. لعلك تعرف أنك قدمت إلى هنا وأفضيت بما فى نفسك. ولقد بادلتك حديثًا بحديث. ونتيجة لذلك الحديث وذلك الفكر حدثت أشياء. وفى حدود اهتمامك، كل ما حدث هو أننا تبادلنا الحديث، وقد تشعر أنك قد اقتنعت أو لم تقتنع. ولكن مغزى الحادثة، بالنسبة لنا أعمق كثيراً. هناك شىء ما يحدث من جراء هذا الحديث الذى دار بيننا. وهو يحدث، كما يحق لك أن تتخيلٌ فى أذهان كل الحاضرين هنا. ولكن شيئًا آخر يحدث أيضاً - لك و لى - وفى أماكن أخرى. شىء تستوعبه عندما تفهمه. خذه مثلاً على مستوى غاية فى البساطة من العلة والمعلول أو السبب والنتيجة، كما يُفهم الأمر فى العادة. دخل أحد الأشخاص إلى أحد الدكاكين واشترى قطعة صابون ، ومن جراء شرائه لهذه القطعة من الصابون يُمكن لأشياء كثيرة أن تحدث: يزيد ما فى جيب صاحب الدكان بذلك القدر الذى دفعه الشارى، قد يُؤدى ذلك بصاحب الدكان إلى طلب المزيد من الصابون ، وهكذا. وللكلمات التى يتبادلها الجميع فى إطار عملية البيع والشراء، وهو الأمر الذى يعتمد على الحالة الذهنية لطرفى العملية.. وعندما يغادر المشترى الدكان، يطرح عاملٌ إضافى نفسه فى حياته لم يكن موجوداً من قبل: الصابون. كثيرة هى الأشياء التى يُمكن أن تحدث نتيجة لذلك. و لكن بالنسبة للشخصيتين الرئيسيتين، كل ما حدث فى الحقيقة هو أن قطعة من الصابون قد بيعت وأن مشتريها قد دفع ثمنها. و لكنهما ليسا على وعى بالتبعات التى تتشعب عن ذلك أو أنهما لا يستشعران إلا أهمية ثانوية تماماً لذلك. ولم يعد بوسعهما إمعان النظر فى الأمر مرة أخرى إلا عندما يحدث شىء يستحق ذلك من

وجهة نظريهما. وعندئذٍ سوف يقولان: "تخيَّل ذلك الرجل الذى اشترى منى صابونًا اتضح أنه قاتل" ، أو ربما كان ملكًا، أو ربما ترك لى عملة مزيَّفة. ولكل فعل، مثل كل كلمة، تأثير ومطرح. وهذا هو الأساس الذى ينهض عليه النسق دون نسق الذى يسير وفقه الصوفيون. وكما ستعرف من واقع قراءاتك لقصص كثيرة بلا عدد، فالصوفى ينتقل بين تركيبة من الأعمال والأحداث فى حالة من الوعى الجوانى بمعانيها.

قال الزائر:

– أستطيع أن أفهم ما تريد قوله. ولكن ليس بوسعى أن أخبِره. فلو كان صحيحًا، فلسوف يُفسِّر لى، بطبيعة الحال، عددًا كبيرًا من الأشياء: بعض الأحداث الخفية وبعض التجارب التنبؤية وعجز الكل، اللهم فيما عدا قلة قليلة ، عن حل الألغاز التى تنطوى عليها الحياة بإمعان التفكير وحده فيها. كما قد تعنى أيضًا أن شخصًا ما يكون واعيًا بالتطورات المركبة حوله يستطيع أن يتوافق معها إلى حد يستحيل على الآخرين أن يحذوا حذوه. ولكن الثمن الذى يدفعه نظير ذلك يوازى ثمن نبذ المعرفة التى كانت فى حوزته من قبل. وليس فى قدرتى أن أفعل ذلك.

ولم يكن الشيخ حريصًا على إحراز نصر لفظى، و لم يكن آخذًا فى تضييق الخناق كى يضرب ضربته القاضية coup de grace :" يا صديقى! طالما أصاب المرء رجله، فلسوف يجد نفسه مضطرًا إلى السير على عكاز. وهذا العكاز يساعده على المشى كما يعينه فى أغراضٍ أخرى. وتراه يُعلم جميع أفراد أسرته كيف يستعملون العكاكيز، وبذلك تُصبح العكاكيز جزءًا من الحياة الطبيعية. وهنا يصبح جزءًا من طموح كل شخص أن يمتلك عكازًا. بعض هذه العكاكيز تكون مطعمة بالعاج، وبعضها الآخر يكون مرصعًا بالذهب الخالص. وافتتحت مدارس خاصة لتمرين الراغبين على استعمالها، وخُصصت كراس جامعية تتناول السمات العليا لهذا العلم. وبدأ قليلون بل قليلون للغاية يسيرون دون عكاكيز، وهو ما كان يعد فضيحة بكل المقاييس وغريبًا. بالإضافة إلى أن هناك استعمالات كثيرة للغاية للعكاكيز. على هذا النحو رد البعض ولذلك عوقبوا. وقد حاولو أن يبيِّنوا أن العكاكيز يمكن أن تُستعمل أحيانًا متى تنشأ حاجة إليها. أو أن كثيرًا من هذه الاستعمالات للعكاز يُمكن أن تحدث بطرق أخرى.

أنصت قليلون. وفى سبيل التغلب على التحيزات بدأ بعض الأشخاص الذين كان بوسعهم أن يمشوا دون سند، فى التصرف بطريقة مختلفة تمامًا عما يعرف المجتمع المستقر. ومع ذلك ظلوا على ما هم عليه: قلة قليلة.

وعندما اكتُشف، بعد استمرار العكاكيز رهن الاستعمال لمدة أجيالٍ طويلة، أن قلة لا تكاد تُذكر، هى التى تستطيع المشى دون عكاز، وأن الأغلبية "برهنت" على أن العكاكيز لا غنى عنها. وقالوا: هذا شخص. حاولوا معه أن يمشى دون عكاز، وانظروا؟ لا يستطيع. ولكن الذين يمشون بصورة عادية ذكَّروهم: نحن نمشى دون عكاكيز. فرد عليهم المعوقون، الذين أصابهم العمى إلى جانب الكُساح:

– هذا ليس صحيحًا. فهو مجرد وهم يسيطر عليكم.

وكانوا عميانًا لعجزهم عن أن يروا.

قال الشاب:

– القياس هنا غير منطبق تمام الانطباق.

وهنا رد الشيخ:

– وهل هناك قياس ينطبق تام الانطباق؟

– ألا ترى أنه لو كان بوسعى أن أفسِّر كل شىء بصورة سهلة وكاملة، عن طريق قصة واحدة، فلا جدوى من هذا الحديث، أليس كذلك؟ القياس لا يُفسِّر سوى حقائق جزئية. وعلى سبيل المثال، أستطيع أن أعطيك نموذجًا كاملاً لقرصٍ دائرى، وبوسعك أن تقطع آلاف الدوائر منه. و قد تكون كل دائرة نسخة مماثلة من النسخة الأخرى. ولكن، وكما نعرف كلنا، الدائرة ليست دائرة إلا بشكلٍ نسبى. زد أبعادها بصورة متناسبة عدة مئاتٍ من المرات، فلن تجدها دائرة حقيقية بعد ذلك.

– هذه إحدى حقائق علم الفيزياء. وأنا أعرف أن كل القوانين العلمية تحوز صحة نسبية. وهذا كل ما يقول به العلم.

– ومع ذلك فأنت لا تزال تبحث عن الحقيقة الكاملة خلال مناهج نسبية؟

– نعم، وهذا ما تفعله أنت كذلك، فلقد قلت إن الرموز وما إليها ما هي إلا "قناطر إلى الحقيقي"، مع أنها ليست كاملة.

– الفرق هو أنك اخترت منهجًا واحدًا للاقتراب من الحقيقة. هذا ليس كافيًا فنحن نستعمل مناهج مختلفة كثيرة ونعترف أن هناك حقيقة لا يُدركها سوى جهاز جواني. وأنت تحاول غلي الماء، ولكنك لا تعرف كيف. نحن نغلي الماء بالجمع بين عناصر معيَّنة: النار والغلاى والماء.

– ولكن ماذا عن ذهني؟

– هذا ما ينبغي أن يخضع للمنظور السليم، ابحث عن مستواه الخاص، عندما يعتدل اللاتوازن أو الخلل في الشخصية.

بعد أن غادر الزائر، سأل أحدهم:

– هل لك أن تعلق لنا على هذه المقابلة؟

قال الشيخ:

– لو علَّقت عليها لفقدت كمالها!

لقد تعلمنا كلنا، كل حسب وضعه.

يحوز المبدأ الصوفي عن التوازن بين المتطرفات العديد من المعاني. وعندما نطبقه على التلمذة، أي القدرة على التعلم من الآخر، فإن معناه يكون أن الفرد يتعين عليه أن يتحرر من التفكير غير السليم قبل البدء في التعلم. وكان يتعيَّن على المرشح الغربي للتلمذة أن يتعلم أنه ليس في وسعه أن ينقل فرضياته حول قدرته على التعلم إلى مجالٍ لا يعرف في الحقيقة شيئًا عما يحاول أن يتعلمه. وكل ما يعرف، في حقيقة الأمر، لا يزيد عن أنه مستاء بطريقة أو أخرى. أما خلاف ذلك فلا يخرج عن تجميعه لأفكارٍ حول السبب الذي قد يقف وراء الاستياء، بالإضافة إلى محاولة للتوصل إلى علاج للداء الذي شخَّصه دون أن يسأل نفسه بادئ ذي بدء حول قدراته التشخيصية.

وقع اختيارنا على حادثة فعلية بطلها أحد الغربيين، غير أن هذا النمط من التفكير ليس مقصوراً على الغرب. وعلى نفس المنوال نجد النقيض الأقصى: الشخص الذى يريد أن يُخضع نفسه تمامًا لإرادة سيد ما، وهو ما يُقال أنه طبع من طبائع العقل الشرقى، لا جدوى من ورائه. ويتعيَّن على "السالك" أن يحرز بادئ ذى بدء درجة ما من التوازن بين هذه المتطرفات قبل أن يتمكن من امتلاك المقدرة على التعلم.

كلا النوعين يعلمان شيئًا حول مقدرتهما على التعلم من ملاحظة المعلم الصوفى بالدرجة الأولى وطريقته فى التصرف. فبصفته – أى المعلم – قدوة بشرية، نجد أن أفعاله وأقواله تمثِّل القنطرة التى تربط بين العجز النسبى للتلميذ وبين كونه صوفيا. فأقل من شخص واحد فى المائة سوف يحوزون، بصورة طبيعية، أى مفهوم لأى من هذين الاحتياجين. وإذا لمح التلميذ، عن طريق الدرس المتأنى للأدب الصوفى، المبدأ الذى تعمل وفقه التلمذة، فلسوف يكون أكثر من محظوظ.

يستطيع التلميذ أن يجد ذلك فى المواد الصوفية، طالما كان مستعداً لأن يقرأها ويعيد قراءتها، وأن يُعلم نفسه أن يتجنب الارتباطات الأتوماتيكية التى تصنِّف أو تخِّن[تضع فى خن أو أخنان. المترجم] الفكر الصوفى (وكل فكر آخر) له. وبصفة عامة يكون أكثر ميلاً للانجذاب بصورة مؤقتة إلى مدرسة أكثر إقناعًا فى الظاهر، ترسى مبادئ صارمة يستطيع أن يستند إليها.

## الفصل الثالث والعشرون

# عقيدة الحب

توجه أحدهم إلى باب المحبوب وطرقه.
رد صوت من الداخل:
- من بالباب؟
فرد صاحبنا:
- أنا.
فقال الصوت من الداخل:
- البيت لا يسعنى ويسعك.
وأغلق الباب.
بعد سنة من العزلة والحرمان. عاد صاحبنا إلى الباب وطرقه.
سأل الصوت فى الداخل:
- من بالباب؟
رد الرجل:
- أنت.
وهنا انفتح الباب له على مصراعيه.
جلال الدين الرومى

طالما حازت الصوفية اسم عقيدة الحب. فكل الصوفيين، بصرف النظر عن المظهر البرانى لمدارسهم، اتخذوا من الحب موضوعًا على جانبٍ كبير من الأهمية. وفى غالب الأحيان قام مفسرون آخرون من خارج دائرة الصوفيين بتفسير ذلك التناظر بين الحب الإنسانى بصفته انعكاسًا للحقيقة الصادقة، الذى كثيرًا ما يجد تعبيره فى الشعر

الصوفى. وعندما يقول "الرومى": "أينما تكون وأيا كانت حالتك، حاول باستمرار أن تكون محبا"، فهو لا يتحدث هنا عن الحب كفاية فى حد ذاته، ولا عن الحب الإنسانى كإمكانية نهائية فى الطاقة الكامنة فى الإنسان.

بدأ تدهور الحب-المثال الصوفى فى الغرب، كما يبدو، إلى حد ما عقب فقدان الفهم اللغوى لمشتقات الكلمة التى تبناها المعلمون الصوفيون لنقل الحقيقة التى تقول أن تصورهم عن الحب كان أكثر من رؤية خيالية شاعرية. فخلال انتشار "عقيدة الحب" من إسبانيا وجنوب فرنسا إلى أوروبا الغربية، دخل تغير لغوى على العبارة سلبها من مضمونها الفعال، وفقدت كثيراً من خصائصها الأساسية. وفى سبيل إعادة ما سلبه الاستعمال، بالنسبة للمتلقى الغربى، أى الطبيعة الشاملة لهذا التخصص الصوفى، يتعيَّن علينا أن ننظر فى نشأة "التروبادور".

تمثَّل أحد مظاهر شعر الحب(شعر الغزل) فى إسبانيا العربية، فى إعلاء شأن الأنوثة، وهو الأمر الذى سرعان ما حوُّلته الكنيسة، كما لاحظ المؤرخون، باتجاه تبجيل "مريم العذراء". ويتضح هذا التطور فى مجموعة الأشعار التى كتبها "ألفونسو" الحكيم استلهامًا لمصادر إسبانية عربية. وقد جمَّد لنا حجة فى هذا الموضوع وهو "تريند" Trendهذه اللحظة بالإشارة إلى "مدائح القديسة ماريا" Cantigas de Santa Maria تلك. ويُعد الموضوع، وهو مديح "السيدة العذراء"، تطوُّر منطقى لتبجيل سيدة المزرعة [فى النظام الإقطاعى فى العصور الوسيطة. المترجم] وبينما كانت قصائد "التروبادور" على مستوى المادة والشكل والأسلوب مرتبطة أشد الارتباط بالمثالية العربية والشعر العربى الذى أبدعه أصحابه فى الأندلس.

يرى البروفيسور "حتى" وآخرون باقتناع كامل أن أشعار "التروبادور" راجعة إلى جذور عربية: "يشبه "التروبادور" المغنين العرب، ليس فى العواطف والطابع وحسب بل أيضًا فى الأشكال ذاتها الخاصة بالإنشاد الشعرى. وقد أعطى مغنو "البروفينسال" عناوين معينة لأغنياتهم ليست سوى ترجمات لعناوين عربية.

يُعد اشتقاق كلمة "تروبادور" من كلمة رومانسية تعنى "الباحث" اشتقاقًا ثانويا. فلقد كان "التروبادور" باحثًا بمعنى أن هذا كان "التجنيس" الأقرب انطباقًا على المصطلح الأصلى، وهو عبارة عن كلمة عربية، وهى تحمل بحد ذاتها جناسًا مع كلمة أخرى. الكلمة الأولى "رباب" [كمان عرفته العصور الوسيطة. المترجم] كان يستخدمه المداحون الصوفيون فى العصور الوسيطة وقد انتفع به كل من "الخيام" و"الرومى"، على نحو ما أشار البروفيسور "نيكلسون. الكلمة الثانية "طرب"، وهناك ثالثة ترتبط صوتيا بهما "رب" التى تعنى حرفيا عند إضافة "تاء" التأنيث "سيدة، ربة معبودة."

وعلى نحو ما يوضح هذا الكتاب المرة تلو المرة، فالأسماء الصوفية تُختار باستمرار بأشد عناية فائقة للجماعات المتخصصة، واعتبار الجماليات الشعرية التى تخص الموقف. وينبغى علينا أن نتذكر أن المقطع الأخير فى الكلمة "ador–" ليس سوى لاحقة فاعلية(من فاعل أو عامل) فى اللغة الإسبانية، وليست من صلب المفهوم الأصلى.

وإذا تتبعنا الاشتقاقات اللغوية فى القاموس للجذرين "رب" و"طرب"، فى حالة استعمالهما فى وصف أنشطة جماعة من البشر، فإننا نجد عشرة اشتقاقات نوردها فيما يلى:

١– تربب = عطَّر، ربى طفلاً.

٢– رب = جمع، حكم الناس، تسيَّد.

٣– تربب = ادعى الربوبية و السيادة .

٤– رب = سيِّد.إله .

٥– ربة = سيدة، صنم نسوى .

٦– رباب = عهد، ميثاق،زكاة العُشر(عند المسيحيين القدماء) .

٧– مرب = مكان الاجتماع، موطن، جامع .

٨– مربب = حفظ، عهد، ميثاق .

٩- مطرب = موسيقى، نصير للصوفية، معلم، مرشد .

١٠- رباب = فيولينة، صفة للمغنى الصوفى استعملها "الرومى" و"الخيام" وغيرهما.

وبالتالى فإننا فى ضوء الاستعمال الصوفى، لا نتناول ظاهرة المنشدين العرب، ولكننا نعرض لمجموعة من المعلمين الصوفيين، كان موضوع الحب بالنسبة لهم جزءاً من كل. و قد يكون تبجيل المرأة أو العزف على الفيولينة ثانويا، و لكنهما مع ذلك مظاهر جزئية لكل.

تضم تعاليم المدارس الصوفية كل العناصر التى تجمعت فى الاسم الخاص لـ"تروبادور". يتجمّع الصوفيون فى مطرح الاجتماع. بعضهم يقيم فى أديرة[=رِباط]، وهو الاسم الذى لا يزال حيا فى أسماء أماكن إسبانية مثل -Arrabi da,Rabida,Rapita,Rabeda حتى اليوم. وهو يسمّون أنفسهم ويسمّيهم الآخرون "العشاق" و"الأقطاب" أو "الأولياء". ومع كونهم "أقطاباً"، فإنهم أيضاً، وكما يؤكدون مراراً و تكراراً "عباد الحب" وتراهم يعزفون الفيولينة، ويستخدمون "كلمة سر" معينة تنطوى على سجع معكوس Alliteration [سمة بديعية فى اللغات الأوروبية تقوم على توافق حروف بدايات الكلمات، وليس نهاياتها، مثال: بدوى-بهاء- بلور ... إلخ. المترجم] لـ"المربى" و"المحبوب" وذلك لتخليد أو التأكيد على أن لاسم المجموعة ذاك عديداً من المعانى المتميزة و مع ذلك فهى متجانسة: ويمكننا أن نترجم العبارة، بشكل عام، على هذا النحو: "**كن حبوباً ومرر المربى**". وتراهم يتحدثون عن "الألوهية" بصفة أنثوية كسيّدة ومعبودة. وقد استخدم "ابن عربى" أعظم أقطاب الصوفيين، وهو إسبانى،[ وإن كتب باللغة العربية. المترجم] هذا المجاز الشعرى إلى الحد الذى اتهمه الأصوليون بالكفر.

يُعد شعراء "التروبادور" مشتقًا من مشتقات حركة صوفية تجمّعت فى الأصل، حول اسمهم، الذى التصق بهم بعد دخول كثير من ملامحها غياهب النسيان. حقا حكم العرب إسبانيا من مطالع القرن الثامن م.ع.م. ولكن لوحظ أن المدارس الصوفية،

أخذت تزدهر مع القرن التاسع. وكتب شعراء "البروفينسال" Provençal الأوائل مع نهاية القرن الحادى عشر. وقد لاحظ حتى أناس، لا يحوزون معرفة متخصصة فى الاتصالات الجوانية، ذلك التناظر بين أحاسيس "التروبادور"، التى أصبحت شكلاً مخففًا، من التيار الصوفى وبين المواد الصوفية الأصلية. فـ "إميرسون" Emerson (رالف والدو ٢٥مايو/بشنس١٨٠٣-٢٧أبريل/برمودة١٨٨٢ شاعر أمريكى بارز) يساوى بين شاعر الحب العظيم "حافظ الشيرازى" وبين شعراء "التروبادور"، ويقول عنهم جميعًا إنهم كشفوا عن الجوهر الحقيقى للشعر: "اقرأ "الشيرازى" و"التروبادور": "دواوين الحقيقة التى يقدرها جميع العباقرة بصفتها موادًا خامًا وفى نفس الوقت ترياقًا لكلٍ من "الرغى" والشعر الزائف."

لاحظ "روبرت جريفز" Robert Graves أن هناك ما هو أعمق من المظهر السطحى بشأن شعراء "التروبادور" فى كتابه "الإلهة البيضاء" .The White Goddess فلقد اكتشف، مع أنه لم يكن قد تعمَّق إلى أى درجة فى الصوفية، أن هناك عملية كانت تجرى على قدمٍ وساق فى الشعر، وهو الأمر الذى غيَّر معناه الأصلى واتجاهه:

"لعب الخيال دورًا هزيلاً فى تطور الأساطير اليونانية أو الرومانية أو الأساطير السلتية حتى صاغها "التروبادور" الفرنسيون-النورمانديون Trouvéres فى روايات حب جريئة قوامها الفروسية. وهذه تُعد سجلات على جانبٍ كبير من الأهمية لأحداث وأعراف دينية قديمة، ويمكننا اعتمادها إلى حدٍ كافٍ كتاريخ، طالما كانت لغتها مفهومة، ولا تحتوى على نسبة أكبر مما يُسمح به من الأخطاء فى النقل، وسوء الفهم أو الشعائر التى عفى عليها الزمن، والتغيرات المقصودة التى تدخل لأسبابٍ أخلاقية أو سياسية." (٥)

وفى سبيل توجيه أنفسنا نحو تذوّق مناخ تلك الأيام التى كان الصوفيون فيها يستخدمون الشعر والموسيقى فى نقل خميرة إلى الفكر الغربى الذى لا يزال معنا، فإننا نستطيع أن نستدير إلى "ميشيليه" Michelet (٦)الفرنسى المتخصص فى العصور الوسيطة. يقول:

**"حل ضوء الحياة الإسلامية Saracen ودفؤها رغم غروب قوتها العسكرية محل ظلام المسيحية المدرسية scholastic" .**

تكشف الصورة التى يرسمها لنا بكل وضوح تأثير الفكر الصوفى، لا الفكر "العربى". وقد تكون هذه الفقرة على وجه التقريب، مصممة من أجل هذا الهدف ذاته. على أن مجرد كتابته إنما تؤكد المعنى الحدسى الذى قصد إليه "ميشيليه" للعملية الكامنة، تمامًا إلى الحد الذى شعر عنده "إيمرسون" و"جريفز"، الشاعران، بتأثير الزخم الصوفى فى أشعار كلٍ من "الشيرازى" و"التروبادور".

ونراه يبلغنا، على سبيل المثال، أن "دانتى" والقديس "توماس الأكوينى" نظرا إلى الشيطان بطريقتين: الأولى المسيحية: "غريب وفظ...على نحو ما كان عليه فى أيامه الأولى عندما كان فى وسع المسيح أن يدفعه إلى الدخول إلى حظيرة الخنازير". أما الثانية فكانت الطريقة الصوفية التى تنظر إليه بصفته: **"معللاً بارعًا ولاهوتيا مدرسيًا وحقوقيًا يجيد انتقاء الكلمات."** وهذا هو الرأى الذى أصر عليه الصوفيون المرة تلو المرة: **"ابحث عن الشيطان الحقيقى فى السوفسطائى المدرسى أو الدكتور القادر على فلق شعرة الرأس نصفين، لأنهما نقيضان للحقيقة."**

التيار الثانى الذى يركز عليه "ميشيليه" بصفته تركة إسلامية للغرب: تصور جديد للحب والنضج والفن واللون والحمية، وهو ما يبدو ملاحظًا بقوة فى أفكار الصوفيين وأنشطتهم، وليس مسلمى إسبانيا المدرسيين المتزمتين الذين أحرقوا فى سنة ١١٠٦-٤٣م.ع.م. علنًا كتب "الغزالى" أحد أعظم الأقطاب الصوفيين:

> **"من آسيا، من بين أولئك الآسيويين الذين ظنوا أنهم أنزلوا بهم قدر الفناء والمحو، أشرق فجرٌ جديد من البهاء لا نظير له، بهاء ضربت أشعته بعيداً، غاية البعد، حتى اخترقت الشبورة الثقيلة التى تلف الغرب، وهنا نجد دنيا الطبيعة والفن اللذين استنزل عليهما الجهل البليد "اللعن" من السماء، ولكنها أى الدنيا بدأت الآن تمضى إلى قهر قاهريها، فى حرب من حروب الحب السلمية من جانب والسحر الأموى من جانبٍ آخر، واستسلم الجميع لرقيتها[=تعويذتها]، فلقد افتتن بها الكل، ولم يُعد يرون شيئًا إلاً أن يكون آسيويا. وهطلت كنوز الشرق علينا، من الأقمشة**

والشيلان والسجاد الذى يتميّز بالنعومة الفائقة والألوان التى تداخلت بطريقة بارعة من أنوال الشرق، والأنصال الدمشقية الحادة المصنوعة من الحديد اللامع، وهو الأمر الذى أقنعنا بأننا لا نقل بربرية عمن نطلق عليهم هذه الصفة المحطة بالشأن... هل هناك شخص واحد يتمتع بعقل يملك قدرًا كافيًا من السلامة، وهذا من الأمور الشديدة الندرة، ما يجعله يتلقى كل ذلك دون أن يُصيبه الدوار، دون نوع من النشوة... هل هناك مخ واحد لا يفترسه التحجر، ذلك التحجر الذى تبلور فى الأحكام العقائدية [=الدوجمائية]، لا يزال، عوضًا عن ذلك، حرا فى استقبال حيوية الحياة ونسغها العفى؟ و كان أن نهض ثلاثة سحرة أو عرافين بالمهمة: "ألبيرتوس ماجنوس" Albertus Magnus و"روجر بيكون" Roger Baconو"أرنولد أف فلانوف" Arnold of Valla-neuve، فاستنادًا إلى القوة الفطرية التى يملكها الذهن البشرى شقوا طريقهم إلى الطبيعة كمصدر، ولكن مع أن ما تميّزت به عبقرياتهم من جسارة وإقدام، إلا أنها لم تكن تملك، وما كان بوسعها أن تملك، القدرة على التكيُّف، أى قوة الروح الشعبية."

حيل جزئيًا بين التيار الصوفى وبين التدفق. فلقد قبل الغرب الأسس التى تقوم عليها الرفاهة الزائدة و شعر الحب والاستمتاع بالحياة. ولكن عناصر معينة، كانت ضرورية للكل، ومستعصية دون قدوة بشرية من الطريق الصوفى، ظلت مجهولة أو تكاد. غير أن المرشد الصوفى، فى شكله المشوه الذى يلفه الغموض ويكاد يقترب من الوهم، استمر على قيد البقاء فى أماكن غريبة. ولقد ظل طوال المدة الأطول زمنًا شخصًا يسمع عنه الناس دون أن يلتقى به أحد.

وبعد مرور قرون، وبعد العودة إلى الوراء نحو منابع عبادة الحب، تلك التى شكّلت تراثه الغربى ذاته، لم يكن أقل من البروفيسور "نيكلسون" Nickolson، الباحث العظيم، الذى نظم شعرًا صوفيا:

قل هو الحب، والحب وحده هو الذى يستطيع قتل ما يبدو عليه الموت،

الحية المتجمدة للهوى. الحب وحده، ذاك الذى يُغنيه الحنين الجارف

والصلوات التى تدفع بالدموع إلى مآقى العيون،

يكشف معرفة لم تعرف كل المدارس عنها شيئًا.(٧)

تلك كانت حيوية الموضوع الصوفى الجوانى لهذا الشعر، الذى وضع الأساس للشطر الأكبر من الأدب الغربى اللاحق. وبعبارة أحد الكتاب:

" بدون المغنين "البروفينسال" و"التروبادور"، ما كنا اليوم لنعرف فى موسيقانا المعاصرة كثيرًا مما يستحق هذا الاسم. حقا كان فى وسعنا أن نعرف مراثى وأغنيات فولكلورية، ولكن الدعوة الملحة إلى شىء آخر، شىء ينتظرنا، شىء يتعيَّن علينا بصفتنا ننتمى للنوع البشرى، أن نكمله، كان ليكون مفتقداً فى الأدب والموسيقى معًا(٨) ".

يتعيَّن اعتبار النقل عن الصوفية، وإن كان فى شكل واهن، عنصرًا مكونًا أساسيا، مع ذلك، فى الحياة المعاصرة. وهذا لا يعنى أن أهدافها أصبحت مفهومة اليوم، نظرًا لأن التقاليد، على نحو ما هى معروفة عليه فى الغرب، ليست مكتملة بالضرورة. ويرى أعظم حجة فى عصرنا الراهن عن "العرب" وهو البروفيسور "حتى"، أن هذا النقل البروفينسالى والتروبادورى، كان بمثابة علامة على بدء حضارة جديدة فى الغرب.

"ظهر أوائل شعراء "البروفينسال" فى جنوب فرنسا مكتملى الريش(كاملى النمو) قرب نهاية القرن الحادى عشر بمشاعر حب نابضة عبروا عنها بثروة من المجازات الخيالية البديعة. وقد قلَّد شعراء "التروبادور" ("طرب"=موسيقى، غنوة) الذين ظهروا فى القرن الثانى عشر معاصريهم الجنوبيين، من مغنى "الزجل" zajal. وسيرًا على نهج عربى قديم تفجَّرت عبادة المرأة بصورة

**مفاجئة فى جنوب غرب أوروبا. وتُعد "أغنية رولان"Chanson de Rolan ، وهى أنبل صرح عرفه الأدب الأوروبى القديم قبل سنة ١٠٨٠ م.ع.م، وهى القصيدة التى تقف كعلامة على بدء حضارة جديدة ـ أقصد حضارة أوروبا الغربية ـ تمامًا مثلما تقف القصائد/الملاحم الهومرية كإشارة على بدء اليونان التاريخية، تدين بوجودها للاتصال العسكرى مع إسبانيا المسلمة." (٩)**

والموسيقى الأوروبية، وكما نعرفها اليوم، عرفت تحولاً ملحوظًا خلال هذا التطور من المصادر الصوفية.(١٠)

يتخلل الارتباط بين الحب والشعر وبين الشاعر والموسيقى وبين هذين وبين السحار، بأوسعَ معانى الكلمات خلال التقاليد الصوفية مثلما يتخلل التقاليد الغربية، تلك التى اتصلت دون جدال بها وعززتها. والأمر هنا أشبه بتيارين توأم من التعاليم القديمة تمازجا، كل مع الآخر، على هذا البعد، البعيد تمامًا عن الذهن البارد الذى يسعى إلى فرض تعليلاته الجافة. غير أن الهدف الذى يهدف إليه الشاعر–العاشق–السحار، ليس فى الصوفية، مجرد الذوبان فى ألق الحقيقة التى يتعلمها. فهو يتغير عن طريقها، ونتيجة لذلك فإنها تملك وظيفة اجتماعية: أن تحقن مرة أخرى فى تيار الحياة الاتجاه الذى يحتاج إليه البشر فى سبيل تحقيق ذواتهم. وهذا هو دور تجربة "الجنينة السرية" التى يأتى فيما وراءها فهم مهمة الشاعر. وقد أحكمت "فلورانس ليدرر" Florence Lederer القبض على هذا المعنى بقوة، عند تعليقها على قصيدة "شابيستارى" الرائعة والمسماة "الجنينة السرية" The Secret Garden : يتعين على المرء ألاّ يستقر فى هذا الاتحاد المقدس مع الإله؛ إذ يلزمه أن يعود إلى هذه الدنيا التى تتأسس على اللاحقيقة، وفى رحلته من السماوات العليا هابطًا إلى أرضنا يجب عليه أن يمتثل للقوانين العادية وعقائد البشر."(١١)

يؤكد "أنورى"Anwari، مثلما يفعل الشعراء–السحارون الغربيون القدماء، أن الشاعر والعاشق يتداخلان الواحد فى الآخر:

**لو كان العاشق شاعرًا، فأنا، إذن، شاعر.**

**لو كان الشاعر سحّارًا، فأنا، إذن، سحّار،**

لو كان السحَّار شرير التفكير، فإن بوسعى أن أكون كذلك.

ولو كان التفكير الشرير يعنى أن تجافيك زينات الحياة الدنيا،

فإننى راضٍ بأن أنغمس فى هذا النوع من التفكير.

فمجافاة زينات الحياة الدنيا يعنى أن تكون عاشقًا للحقيقة،

غالبًا أفضل من لا شىء.

إننى لأوكد أننى عاشق!

يقول شاعر صوفى من القرن السابع عشر فى كتابه "مفتاح الأفغان":

"كما يحتاج السهم إلى قواس، يحتاج الشعر إلى سحَّار. ويتعيَّن عليه ألاَّ يغيب عن باله للحظة واحدة، مقاييس الأوزان، مفاضلاً بين المقاطع طويلها وقصيرها. وتغدو الحقيقة سيِّدته، ممتطيةً صهوة فرس سوداء، تخفى وجهها وراء حجابٍ من المجازات الخيالية البارعة. من تحت أهدابها تطلق مئات النظرات الخاطفة التى لا تخطئ هدفها أبدًا. وعندئذ يأخذ الشاعر فى تزيين أصابعها بما لا يُعد ولا يُحصى من الجواهر الثمينة، و يعطرها بالروائح الزكية واستعارات الزعفران. ولسوف يرن السجع المعكوس رنين الخلاخيل، ولسوف ينكشف سر القافية الخفية على صدرها المكتنز بالغموض. وإلى جانب أسرار المغنى الجوانى، سوف تجعل العيون التى تُخفى تحت أهدابها كثيرًا من الأسرار، من جسمها قدًا مقدودًا من الكمال المفعم بالغموض."(١٢)

ولكن ما الذى فُقد فى الطريق عند انتقال "تيمة" الحب من الشرق إلى الغرب؟ بادئ ذى بدء، المعرفة التى لا يستطيع أن ينقلها سوى الترابط الإنسانى الذى يقوم على مغزى أوسع للحب، وحيثما يتصل بعناصر أخرى فى الحياة. وذاك الذى يساوى بين الحب وحسب والقداسة الألوهية ليس سوى بربرى من وجهة نظر ذاك الذى اهتدى

إلى الصلة مع علة الحياة. ثانيًا: التشابكات، والعمق داخل العمق، وهو ما تضمه الأعمال الفنية، من إنتاج المتضلعين الصوفيين. فالبربرى يمتص ما يستطيع من غذاء من أى شىء يراه أو يصل إلى يده. والشخص المصاب بعمى الألوان قد يرى كل الألوان فى ظلال الأبيض والرمادى والأسود. وقد يكون هذا مناسبًا لاحتياجاته. وتعقد الفن، وأكثره شرقى مع غير الشرقى، ليس مجرد عرض لتعدد المواهب أو المهارات. فهو تناظرٌ للتتابعات اللانهائية للمعانى التى يُمكن نقلها عن طريق نفس الشىء المحدد. أضف إلى ذلك أن أولئك الذين اختلسوا نظرة عابرة إلى التجارب الصوفية يدركون تمامًا أن المعانى المتعددة التى يتطوى عليها مثل ذلك العمل الفنى موجودة هناك، إلى ذلك الحد الذى يهم الإنسان، كى تقود خُطاه إلى إدراكٍ حقيقى لما تكون عليه الحقيقة الجوانية. وإدراك هذه الحقيقة الجوانية هو الذى يُمكِّنه من أن يدفع نفسه إلى الأمام إلى تطورٍ أكبر، وهو ما يُعتبر المصير الذى ينتظر الإنسان.

ولسوف يرى معظم الناس فى سلسلة الصناديق الصينية[=صندوق أكبر داخله صندوق أصغر فأصغر.المترجم ] الواحد داخل الآخر، مجرد حيلة فنية بارعة أو مأثرة شبه حرفية. كما سوف يدرك الصوفى، وقد عثر على المفتاح إلى "التعاقب الدائم" eternal succession أن هذا الإنتاج ليس سوى تناظرٍ، وليس شيئًا يحيِّر أو يُبهج البربرى. وهذا نفس ما يسير على موضوع الحب بأكمله بالنسبة للصوفى. وعن طريق تناظر موضوع الحب والاستفادة الأدبية التى يعتصرها منه، يتمكن من الإسهام فى عبور فجوة الفهم بالنسبة للآخرين الذين لا يزالون عند مرحلة أولى من الطريق.

يُعد الحب قاسمًا مشتركًا بين النوع البشرى. ولما كان الصوفى قد اخترق أسراره إلى حد تذوق طعم الحقيقة الصادقة التى تقع فى الوراء، فإنه يعود إلى العالم فى سبيل نقل بعض الخطى على "الطريق". أما أولئك الذين لا يزالون أسرى الانتشاء بجانب الطريق، فلا يشكِّلون جزءًا من همومه. وأولئك الذين يريدون أن يمضوا بعيدًا يتعيَّن عليهم أن يدرسوه أى ذلك الصوفى، ويدرسوا أعماله.

## الفصل الرابع والعشرون

# الكرامات والسحر

**شعائر ذاك الذى رأى الشاه(=الحق)**
**تعلو فوق الغضب والعطف**
**والكفر والإيمان...**
**«المثنوى»، الجزء الرابع**

كتب مؤلف يُسمى "عبد الهادى" قبل ستة قرون أن والده أبلغه يومًا: "لقد جئت إلى الدنيا استجابة لدعوة دعاها من أجلى الشيخ الجليل "بهاء الدين النقشبندى" من "بخارى"، ذلك الشيخ الذى فاقت كراماته الحصر." ولذلك فلقد اختمرت فى رأسه الرغبة فى رؤية ذلك القطب الصوفى الجليل. وما إن تمكّن من السمو على مشاغله حتى ارتحل من سوريا إلى آسيا الصغرى، وفى نهاية المطاف التقى بـ "بهاء الدين"(توفى ١٣٨٩). ووجده جالسًا وسط تلاميذه فأبلغه أنه حضر إليه، لحب الاستطلاع الذى تملّكه بشأن كراماته.

رد "بهاء الدين":

– هناك طعام بخلاف الطعام العادى، وهو طعام الانطباعات التى تخترق المرء دون توقف من كثير من جهات البيئة التى تحيط به من كل جانب. والمختارون وحدهم هم الذين يعرفون ما معنى هذه الانطباعات، وبالتالى يكون فى وسعهم أن يوجهوها الوجهة السليمة، هل تفهمنى؟

لم يستطع صاحبنا "عبد الهادى" أن يرى الصلة فلزم الصمت.

- "يُعد هذا المعنى أحد أسرار الصوفيين. فالولى يطهو الطعام، وهو ما يعتبر غذاء "مختلفًا" وهو متاح وحسب لمن يتوق إليه، وهو الغذاء الذى يساعد فى ارتقائه، وهو الأمر الذى يقع خارج نطاق قوانين الأحداث، التى يستطيع أى شخص أن يفهمها. والآن فبالنسبة لما تسميِّه "كرامات"، فكل الحاضرين هنا شاهدوا منها الكثير قبلك. لكن المهم هو وظيفة الكرامات. فربما يكون الهدف منها توفير جزء من الغذاء، وهو الأمر الذى يُعد غذاءً إضافيا، وقد يترك أثره على الذهن وحتى على البدن بطريقة معيَّنة. وعندما يحدث ذلك، فإن تجربة الكرامة سوف تؤدى وظيفتها المطلوبة والسليمة على الذهن. وإذا أثرت الكرامة على الخيال، كما يحدث مع الذهن الفج غير الناضج، فلسوف تبعث سرعة التسليم أو الإثارة العاطفية، أو التشوق إلى المزيد من الكرامات أو الرغبة فى سبر أغوار الكرامات أو الارتباط الأحادى-الجانب أى من طرف واحد بـ/ أو حتى الرهبة من الشخص الذى تحققت الكرامة على يديه."

وأضاف أن هذا ما جعل من الكرامة شيئًا لا يُمكن لأحد أن يفسره على نحوٍ مرضٍ، من جراء السياقات العديدة والمختلفة من الأفكار التى تولِّدها، وهى مختلفة فى كل ذهنٍ على حدة، وفى السلاسل العديدة من الآثار التى تتركها، ومختلفة عند هذا الشخص أو ذاك.

ولم يكن سوى الصوفى الناضج الذى يستطيع إدراك التفسير الصحيح للكرامة، وهذا ينطبق على أى كرامة مستعصية على التفسير. ولكن إلى أى حد ينطبق ذلك على كرامة حدثت، دون أن تكون ملموسة؟ فهناك كرامات تحدث على هيئة عملية مستمرة، دون أن تدركها البشرية خلال الحواس لأنها ليست مثيرة. ونسوق مثالاً على ذلك بعملية، يكسب بموجبها شخصٌ ما أو يفقد ضد كل احتمالية أشياء معنوية أو مادية، فى تتابع متواتر. أحيانًا يسمى ذلك مصادفات أو توافقات. فكل "الكرامات" كانت فى الحقيقة مصادفات: سلسلة من الأشياء التى تحدث فى علاقة معينة الواحدة مع الأخرى.

يقول "نقشبند":

**"لـ "الكرامات" وظيفة، وهذه الوظيفة تعمل عملها سواء فهمها**

**الناس أو لم يفهموها. فلـ"الكرامات" وظيفة حقيقية[=موضوعية]. ومن هنا فـ "الكرامات" تصيب بعض الناس بالتشوش، وبعضهم الآخر بالتشكك، كما تصيب أناسًا بالخوف وأناسًا آخرين بالتهيُّج وهكذا. فوظيفة "الكرامة" تتلخَّص فى إثارة استجابات وتوفير الغذاء، وهو غذاء يختلف فى هذه الحالة حسب الشخصية التى يُغذيها. وفى سائر الأحوال، تُعد "الكرامة" أداة للتأثير على الذين تستهدفهم وفى نفس الوقت تقييمًا لهم."**

يرى الصوفيون أن كل "الكرامات" تملك، بالتالى، مثل ذلك التأثير المتنوع الأهداف على الإنسانية، إلى الحد الذى لا يستطيعون:

(أ) أن يؤدوها إلا عندما تنشأ حاجة إليها، ولا يأتونها بصفة عامة إلاَّ كأحداث عرضية.

(ب) ولا يشخِّصونها أو يُحددونها إلا بناء على طبيعتها المركبة. فنحن لا نستطيع فصل طبيعة "الكرامة" عن الأثر الذى تُحدثه، وذلك لأن "الكرامة" لن تنطوى على أى أهمية ما لم تضم عنصراً بشريا.

ويتمثَّل تقرير نموذجى عن "كرامة" تُنسب لما قد يُسمى حاجة قصيرة الأجل، فى مجموعة هائلة من المواد التى ترجع إلى الشيخ "عبد القادر الجيلانى"، مؤسس الطريقة الصوفية المعروفة باسم "القادرية":

يقرر كل من الشيخ "عمرو عثمان الصيرفينى" والشيخ "عبد الحق هرينى" ما يلى:

**"فى اليوم الثالث من شهر "صفر" سنة ٥٥٥ هجرية كنا موجودين فى حضرة ولِيِّنا "السيد عبد القادر" فى مدرسته. وكان أن نهض ولبس قبقابًا وأسبغ وضوءه. ثم أدى ركعتين وبعد ذلك أرسل صيحة مدوية فى الفضاء، ثم قذف فردة قبقاب فى الهواء، وسرعان ما اختفت. ثم أرسل صيحة أخرى أعلى وقذف "الولى"**

بالفردة الثانية وراء الأولى، وهذه اختفت هى الأخرى. لم يجرؤ أى شخص من الحاضرين على توجيه أى سؤال إليه عما حدث."

"بعد هذه الحادثة بثلاثين يومًا، وصلت قافلة إلى بغداد قادمة من الشرق. وذكر بعض الذين قدموا مع القافلة أنهم جاءوا بعدة هدايا لـ "الولى". وأعطونا بعض الأقمشة الحريرية الملمس وأقمشة أخرى وقبقابًا لم يكن سوى نفس القبقاب الذى كان "الولى" قد قذفه عاليًا فردة إثر فردة. وجاءت روايتهما على النحو التالى:

"فى اليوم الثالث من شهر "صفر"، وكان أحد أيام الآحاد، كنا نسير على الطريق مع قافلتنا عندما وقع هجوم مباغت قام به العرب تحت إمرة اثنين من زعمائهم. وتمكن المغيرون من قتل عدد من جماعتنا ونهبوا القافلة. ثم اختفوا من فورهم داخل أحد الأحراش كى يقتسموا غنائمهم. أعدنا تنظيم صفوفنا نحن الذين نجونا من الموت على حافة الحرش. وهنا طرأ على بالنا أن نتضرع إلى "السيد الولى" طلبًا لعونه فى محنتنا، فلم يكن تحت أيدينا ما نلوذ به أو ما يساعدنا على المضى فى رحلتنا. وقررنا أن نهدى إليه ما نستطيع من هدايا على سبيل الشكر، فى حالة وصولنا سالمين، إلى بغداد على الأقل: وكان ذلك فى حكم المستحيل على نحو ما بدا من وضعنا فى موقفنا العصيب.

وما إن توصلنا إلى هذا القرار حتى انتبهنا إلى صيحة ثم صيحة أخرى، تردد صداها بين الأحراش. وهنا استنتجنا أن العصابة الأولى من العرب قد وقعت تحت هجوم الصيحة الثانية، وأن قتالاً بينهم سوف يبدأ الآن. وسرعان ما حضرت زمرة من قطاع الطرق العرب كى يبلغونا بوقوع كارثة لهم. وتوسلوا إلينا أن نقبل

**منهم أن يعيدوا إلينا ما نهبوه وسلبوه منا. فمضينا إلى المطرح الذى كان العرب قد كدّسوا بضائعنا فيه، فوجدنا زعيميهم يرقدان قتيلين، وبجوار رأسيهما فردتىْ قبقاب!"**

"يبدو لنا ألاّ شك هناك فى أن "السيد الولى"، بعد أن أدرك محنة أصحاب القافلة، وتحرك بدافع تقديم يد العون لهم، قد تمكن من إطلاق فردتىِ القبقاب على ذلك النحو الذى أصاب زعيمىْ عصابة السطو، وكانا فى نهاية المطاف مذنبين، فقتلهما.

"وقد حفظنا هذا الأمر عن طريق تسجيله كتابة، ويشهد على ذلك "الحق تعالى" الذى يفرق بين الحق من الباطل ويجازى عليهما".

تقول التقاليد "النقشبندية" التى تشير إلى مثل هذه الأحداث إن "أحد الأصدقاء عندما يلاحظ أن خطأ ما ينبغى تصويبه، فلسوف يطلب من يرشده إلى الوسيلة ومن يعطيه الإذن فيما يتعلق بالسلوك السليم فى حالة التأمل، و عندئذٍ يأتى الأثر المطلوب فورًا وبشكلٍ مستمر أو فى أعقاب ذلك وبصورة ملائمة."

يقول "الأفغانى": "الكرامات" قد تجعلك تشعر بالاعتقاد فى شىء ما. وتأكد أن أيا ما كان ذاك الذى تجعلك "الكرامات" تشعر به، فإن ذلك ليس أثرها الفعلى، ولا الغاية المنشودة من وراء تأثيرها."

ويؤكد هذا الموقف الوظيفى تجاه "الكرامات" حتى بالنسبة للمراقب الخارجى، إمكانياتٍ لأحداثٍ لا تفسير لها. وإذا بدأنا من أدنى مستوى "للكرامات"، فلسوف نتمكن من رؤية أن فعلاً ما أو حادثًا ما مما يكون مألوفًا و قابلاً للتفسير من جانبنا، قد يكون دليلاً محيِّرًا أو "سحريا" بشكلٍ حاسم. بالنسبة لشخص أشد جهلاً. و من هنا فإن إنسانًا متوحشًا قد يرى فى النار التى توقدها وسائل كيماوية معجزة من المعجزات. و عند هذه المرحلة من التطور، قد تنتج هذه الحادثة عنده درجة من الرهبة الدينية، و هو الأمر الذى يحتاج إليه ذلك الشخص كى يبجِّل المؤدى أو صانع النار أو ينزل عند إطاعة أوامره. وعلى أى حال سوف ينشأ تأثير معنوى أو مادى عليه. وعند الطرف الآخر من الميزان، نجد أن الأحداث التى يتعذر تفسيرها فى ضوء العلوم الفيزيائية الحالية لن يفلت من تأثيرها حتى أكثر المتعلمين المعاصرين صقلاً. وفى حالة

"الكرامات" غير المنظورة التى أشار إليها "نقشبند"، فإن آلية مشابهة قد تكون فعالة. ولسوف يكون من المؤكد أن سلسلة طويلة من تعاقب الأحداث المتزامنة والمواتية(أو غير المواتية) التى ينخرط فيها هذا الشخص أو ذاك، سوف تترك عليه أثرًا ذهنيا أو ماديا، حتى ولو اقتصر الأثر الأخير (المادى) على أن يأكل أكثر مما كان يفعل لأن فى طوعه أن يفعل ذلك خلال ارتفاع نجمه.

تمضى هذه النظرية إلى أبعد من التفكير العادى بشأن "الكرامات"، وفى نفس الوقت تختلف عن الاستجابات المعتادة ، إلى الحد الذى تصر فيه وحسب على ألا وجود هناك لأى حدث عرضى أو معزول بمعنى الكلمة.

وهذا عين ما تؤكده التعاليم الصوفية بأن **"الأثر أهم بما لا يُقاس من السبب، لأن الأثر متنوع بينما السبب فى نهاية المطاف واحد"**. وحتى أشد الماديين أصولية لن يعترض على هذا القول، وخصوصًا إذا ما صغناه بعباراته الخاصة، على نحوٍ أشبه بما يلى: كل فعل هو فى نهاية المطاف فعل مادى، والاختلافات التى تتبدى فى الأثر الذى يُحدثه لا يُحددها سوى ذاك الذى يخضع لتأثير الفعل عليه." وليس هناك صوفى واحد يُمكن أن يُثير زوبعة فى ذلك، بصرف النظر عن القول بأن الشخص المادى الخالص النزعة لا يملك سوى رؤية محدودة للعلل والمعلولات، إذ يراها بطريقة أحادية أو ثنائية الأبعاد، من جراء الجمود الذى يأخذ بخناق نظرته.

ترتبط "الكرامات" بمشاكل التسبيب أو التعليل(العلة والمعلول) والتسبيب يرتبط، عند الصوفى، بمشاكل المكان والزمان. وكثير من "الكرامات" تُعتبر كذلك لأنها تتحدى، على ما يبدو، مواضعات المكان أو الزمان أو كليهما. والاقتحام نحو بعدٍ إضافى يسلب منها طابعها غير المفهوم. لكن الصوفيين يقولون، طالما كان لـ "الكرامات" ثمارها المادية، فثمرة "الكرامة" هذه، هى التى قد تكون، بصفة عامة، جزءًا من الغذاء، الذى لا يُشبه أى غذاءٍ آخر، وهو ما يُمكن أن ينطوى على بعض الأهمية. والواقع أن بحثًا فى طبيعة "الكرامات" لا يُمكن أن يُجرى إلاَّ على مستوى فج.

وبالتالى فإن "الكرامة" يُمكن أن تُقبل بهدوء فى المنظور الصوفى، بصفتها عمل آلية سوف تؤثِّر على المرء، سواء أكان رجلاً أو امرأة، إلى الحد الذى يتناغم معها.

فالمتوحش المخبول الذى يريد أن يغمس نفسه فى العاطفة الساحقة لعملية صنع "الكرامات"، الظاهرة، ليس مرشحاً للارتقاء الروحى/ مع أنه قد يبرهن بصورة جيدة على أنه عضو صالح ملتزم بالقوانين فى مجتمعٍ متدين بالمعنى التقليدى للكلمة، نتيجة لتجربته.

ذات مرة علّق معلمى على سؤال حول "الكرامات" قال:

"تأمل العبارة: لماذا نلجأ لصوت العقل كى نكتشف أن هناك أسئلة لا يستطيع أن يضعها من لا يملك المقدرة على طرحها، وبالتالى لا يستطيع فهم الجواب عليها إذا سمع لها جواباً".

قد يكون لـ "الكرامة" التى تنهض كبرهانٍ فى الديانة التقليدية قيمة متعددة الوجوه، طبقًا للصوفيين، وهو الأمر الذى يعنى أنها قد تحمل انطباعًا واحداً إلى شخصٍ ما عند مرحلة من مراحل التطور، وشكلاً من أشكال الغذاء لشخص آخر أكثر تطوراً.

بوسعنا حتى أن نكون هنا أكثر تحديداً. فلقد استبد الذهول بالبروفيسور "سيليجمان" Selgiman عندما اكتشف أن الحزوز التى يصنعها دراويش معينين فى أبدانهم تكف عن النزف بسرعة غير مفهومة أى غير قابلة للتعليل. كما لاحظ آخرون أن الدراويش الرفاعية يستطيعون أن يجعلوا الجروح تندمل دون أن تترك ندوباً وبسرعة غريبة. وإلى أن كشف د.هنت Hunt فى سنة ١٩٣١ فى فيلم صوره عن الرفاعية الهنود، وهم يزاولون أعمالهم، وكان رد الفعل العادى هو التقليل من شأن الموضوع كله، أو نسبة ما حدث للاستهواء المغناطيسى. وقد شوهد دراويش الطريقة "القادرية" وهم يمشون على صفحة الماء وأولياء "الأعظمية" مشهورون بأنهم يظهرون، مثل كثير من الشيوخ القدماء، فى أماكن مختلفة فى نفس الوقت. لماذا تحدث هذه الأشياء؟ أو لماذا يبدو أن هذه الأشياء تحدث؟

للدرويش موقف مختلف تماماً تجاهها عن موقف الشخص العادى، سواء أكان هذا الشخص بسيطاً سهل التصديق أو عالماً من علماء القرن الحالى(=العشرين).

ويتعيَّن علينا ألا ننسى أن الصوفى يرى أن الأشياء ليست على النحو الذى تبدو لنا عليه. وفى سبيل البرهنة على مقدرته على عمل ما لا يستطيع غيره أن يعمله، وهو ما يبدو مناقضًا للقوانين الطبيعية المقبولة، والمألوفة للجميع، تراه يقرر حالته. وهذا عمل لا يقل فى مشروعيته كوسيلة للتعبير عن الشكل الأدبى، بل أعمق تأثيرًا من معظم الأعمال الأدبية. إلاَّ أن الحقيقة التى تقول إن هذا الشكل من التقرير أسىء استخدامه، وأسىء فهمه، وتعرَّض للتزييف، لا تبطل الأساس الذى ينهض عليه.

يُعد المراقب البرانى، وخصوصًا إذا كان من النوع الذى يُعتبر موضوعيا أو متضلعًا فى المعرفة، بصفة عامة، مشوشًا بصورة مكثفة عند تناول هذه المشكلة. فالحاجة التى تلح على رأسه تتلخص فى تفسير الظواهر بلغة مفهومة بالنسبة له. ولا يستشعر ضرورة مد مدركاته فى أعماق الظواهر التى يُخضعها للاختبار والفحص. ومع ذلك فمن وجهة نظر الدرويش، مثل هذا الشخص لا يحصل من الغذاء إلاَّ ذلك الذى يسمح لنفسه أن يحصل عليه من "الكرامة". فعندما يخاف الطفل من "البعبع"، فلا بد أن يجد تفسيرًا، أو يهتدى إلى تفسير يكون مقبولاً، من الناحية الظاهرية. وعندما يمعن شخص غير حساس النظر فى أحداث غير مفهومة، ويدرك "أن هناك، بالضرورة تفسيرًا منطقيا"، فإن هذا التفسير سوف يوضع أمامه: مع أننى لا أدرى كيف أو من الذى سيضعه.

فى الصوفية، يحافظ السر على نفسه. كما تعمل التهيؤات، مثلما يُطلقون عليها، فى الاتجاهين المضادين، وفقًا للتجربة الصوفية. فقد يظن شخص ما أنه يرى شيئًا لا وجود له فى الواقع. فكيف يراه وما يراه سوف يعتمد على قدرته الخاصة على الفهم. وحديثى الآن لا يقصد الخداع المتعمد أو حيل المشعوذين. وأن نفترض أنه لمجرد أننا نستطيع أن نفسِّر شيئًا ما بمصطلحات منطقية، فإن ذلك هو التفسير الجائز الوحيد له لخطوة تنطوى على عبث فى ضوء التجربة العادية، بل يكون خطأً بيِّنًا إذا كان الأمر يتعلق بشخص ما يعيش على مستوى يجد تفاسير عديدة مختلفة أمام ناظريه تلوح فى الواقع الفعلى فى نطاق الإمكان، وفقًا لنوعية الفطن الذى سيستفيد منها. غير أن العلم الحديث لم يكتسب بعد هذه الرهافة الخاصة من التمييز: لا تزال أبعادها غير كافية لأداء هذا الغرض.

يقوم المنهج الصوفى التقليدى للإشارة إلى هذا الموقف على استخدام القياس. والصوفيون، يستخدمون بصورة تقليدية القياسات المألوفة للأشخاص الذين يخاطبونهم. ويعرف قراء هذا الكتاب من الغربيين القصة التى كتبها كاتب الأطفال الدانمركى الشهير "هانز كريستيان أندرسون"، وتسمى بشكلٍ عام، "فرخ البط القبيح": ظن فرخ بط ذات يوم أنه قبيح، وهو ما كان عليه فى الحقيقة، من وجهة نظر أقرانه من أفراخ البط. وتنتهى القصة نهاية سعيدة فلقد اتضح أن فرخ البط ليس سوى بجعة. ويوسعنا أن نجد بذور هذه القصة فى "المثنوى" لـ "جلال الدين الرومى" حيث يركز على نقطة فقدت فى الرواية الدانمركية، التى تتوجه إلى جمهور مختلف عن جمهور "الرومى". فـ "جلال الدين الرومى" يبلِّغ قراءه أو قل مستمعيه أنهم "أفراخ بط قامت على تربيتهم الدجاجات." ويتعيَّن عليهم أن يدركوا أن مآلهم أن يسبحوا، لا أن يحاولوا أن يصبحوا دجاجًا.

بينما ينظر "أندرسون" إلى موضوع السحر و"الكرامات" من وجهة نظر الدجاج بعيون فرخ بط، إلا أن آراءه، ليست دقيقة، فى أقل القليل.

لقد منح كاتب الأطفال الإسكندنافى الحكاية نكهة محببة، ففرخ البط يُصبح بجعة خلال حتمية عملية النمو. أما "جلال الدين الرومى"، وهو تطورى أو مؤمن بالتطور، على طول الخط، فيشير إلى أن الدجاجة مآلها أن تصبح بطة.

وعندئذٍ نرى أن "الكرامات" ليست سوى جزءٍ من نمط التطور فى الحياة البشرية. وهذا الموقف يصرف عنها انشغال اللاهوتى[=الفقيه]، الذى يسعى إلى إيجاد مسوِّغ لها على المستوى الأدنى، كما يبعدها عن متناول "الشكاك" الذى يسعى إلى تعليلها فى ضوء النظرية العلمية. فلـ "الكرامات" بحد ذاتها وظيفة ذات مغزى، ولا تزال ظاهرة "الكرامات" مستمرة فى أداء وظائفها فى المجتمعات التى يُقال عنها إن "عصر المعجزات قد انقضى أجله". وقد يقول أحدهم، إنه رغم أن البركان لم يعد "تنينًا" يتكرع[=يتجشأ] نارًا، فإن البركان لا يزال موجودًا.

حفاظًا على استعارتنا الشعرية، نستطيع الآن أن نلمح معنى ما لعملية تجرى فى الظواهر الفيزيائية، مع أن الجانب الرمزى قد يتغيَّر. وقد عُرفت الجمعية السرية التركية فى جزيرة قبرص، تلك التى كرست جهودها فى سبيل توحيد وتعميق القوة الدينامية لجالية فى مرحلة التطور باسم "البركان" Volkan، وبالتالى ترجم الاسم بدقة فائقة الإحساس بالقوة الجوانية أو السرية مما هو مادى، ونقله من قوة الطبيعة التى تبدو مستقلة إلى المجتمع الإنسانى.

يعنى هذا النهج فى تناول "الكرامات"، أنه بصرف النظر عن كم هو جذاب ترتيل العجائب التى يأتى بها أى شخص، فإن مثل هذه "البروفة"[=تجربة مسرحية] لن تكون لها نفس الوظيفة التى تقوم بها الحادثة الفعلية التى نسرد تفاصيلها. وفى هذا تفسير الحكمة الصوفية: (دع "الكرامة" تحدث أثرها)، وهى الحكمة التى تنعكس بصفة جزئية فى المثل الإسبانى السائر: Haga el miraglo,hagalo Mahoma : (دع "الكرامة" تحدث، حتى ولو جاءت على يدِىْ محمد) :

وعندما يتدهور هذا المعنى فإننا نجده قد هبط إلى مبدأ "ميكيافيللى" "الغاية تبرر الوسيلة".

ومع ذلك فالصوفيون لم يُغمضوا أعينهم عن رؤية المعتقد الناشئ عن ذلك، وهو إذا كانت هناك جدوى من وراء "الكرامة" أو تلك التى تبدو لنا أنها كذلك، فى تطوير جماعة ما (فى هذه الحالة الجماعة الصوفية)، فإن الأرجح أن يحدث ذلك فى جماعة تسير على طريق التقدم، وذلك حتى تسرِّع هذا التقدم أو تجعله أشد تماسكًا. يقول "كمال الدين": **"الكرامة ليست سوى مؤشر على قوة الجماعة، التى تكون بصدد تخليق أجهزة قادرة على بلوغ منزلة "الكرامات"**. وهناك شيئان يتطوران بصورة متزامنة: الموقف الصحيح تجاه "الكرامات" والتكاتف المتوافق فى التحمل بين "السالك" والعامل "الكراماتى"[=الخوارقى]. وعود على بدء إذا ما نظرنا إلى الموضوع فى ضوء التطور، فربما لا يُسرع الشخص الذى يغرق فى الدهشة الفجة بعجائب السيارة ، التى تنطوى على "كرامة" بارزة للعيان، إلى الانتفاع بوظيفتها الصحيحة، وتتمثَّل فى استخدام هذه السيَّارة فى الانتقال.

يقف هذا التأثير المحدد لمعنى التعجب والإعجاب بمثابة السبب الأول فى هجوم المعلمين الصوفيين على الانغماس فى تجربة الانجذاب، فهذه التجربة ليست أكثر من مرحلة نحو ارتقاء الصوفى. وإذا انغمس "السالك" الصوفى فى فيوض الرهبة والدهشة، فإنه يكف عن الحركة فى الوقت الذى كان ينبغى عليه فيه أن يكون ماضياً إلى الأمام نحو التحقق المنشود وراء الآفاق البعيدة. ولذلك فإن الحديث يدور حول السعى وراء تجربة باطنية مؤقتة( أو حتى دائمة) بصفتها "حجاباً".

يسود الاعتقاد بأن الحقيقة الخالصة تقع فيما وراء النشوة أو الانجذاب، على نحو ما يخبرنا "الكلاباذى" Kalabadhi البخارى[نسبة إلى "بخارى" عاصمة "أوزبكستان" فى آسيا الوسطى. المترجم] فى كتابه "كتاب التعرف". ويقول "جنيد" البغدادى(توفى سنة ٩١٠م.ع.م. ويُعتبر من أوائل المؤلفين الكلاسيكيين) إن المرء يجد البهجة فى حالات النشوة، ولكن عندما تأتى الحقيقة فإنها تحل محل النشوة. ويذكر المرور خلال التجربة الصوفية المعتمدة من النشوة إلى الوعى بالنشوة، وهو ما يأتى فى أعقابها.

أرهق أحد الأشخاص المعلم "نور الدين" بالأسئلة طلباً لمعلومات حول قوى السحر ومواهب الإبراء من الأمراض والرضا الجوانى خلال "الطريق الصوفى". فما كان من "نور الدين" إلا أن قال:

– أنت "تُحرجم"[حاول+أحجم. المترجم] حول نار مخيَّمنا يا أخانا! تخلَّ عن الولع النهم بالاستحواذ وامدد يدك إلى عشائنا، وكن معنا لا علينا. فأنت تسير فى الطريق الخطأ من التفكير. فهذا الأمر يجب أن يأتى بعد ذاك.

فقال الزائر:

– فلتعطنى إذن فكرة ما عن نفسك وعن أصدقائك، قبل أن أقرر ما إذا كنت سأضع يدى فى يدك .

وهنا رد المعلم :

- "إذا وزنتنا بميزان أفكارك الحالية، فلسوف تكون أشبه بمن يتطلَّع إلى الشمس خلال لوح مضبب من الزجاج، و هو الأمر الذى سيجعلك ترانا فى ضوء أفكارك الحالية، أى أفكار أصدقائك أو أعدائك. وإذا جمَّعت أفكاراً غريبة عنا، فإن جمعك سوف يحكمه منهج انتقائى يختلف عن المنهج المستخدم فى جمع باقة مثلنا. ومع الأسف بالنسبة للغاية النهائية، فإن الباقة قد تبدو جميلة، لكنها لن تعطيك الرائحة الزكية التى تحتاج إليها."

فى الوقت الذى لا يحتاج فيه الأمر إلى اعتبار الدارسين الجادين ذئاباً "يحرجمون" حول نار الصوفيين التى تضىء مخيمهم، فإن الحيرة التى لا تنفصل عن محاولة درس ما يُعد تحولاً جوانيا خلال وسائل برانية، تظل قائمة وفى الغالب تجد تعبيراً عنها:

"من هم يا ترى "المتضلعون" الذين ينقل إليهم "الغزالى" هذه الأسرار المروعة؟...هل هناك فى الحقيقة ما يستحق النقل للآخرين؟ إذا كان ذلك كذلك، فما هو؟"(١)

يذكر "لين" الندم الذى يستشعره المسلم المستجد converted لاضطراره إلى التخلى عن تلك الشعائر الدينية. ومن الشيِّق أن نذكر أن ذلك الشخص على وجه التحديد قال إنه كدرويش تولَّدت عنده قوة تخاطر استثنائية، حتى إنه يعرف ماذا يجرى على بعد مسافة كبيرة، بل يستطيع أن يسمع الكلمات التى تقال هناك. ويضم الأدب الصوفى كثيراً من مثل هذه الأقوال. ومن المؤكد أن المرء سمع عديدين ممن يحوزون مصدوقية لا شك فيها وهو يؤكدون وجود قوى ملحوظة على نحو بارز، أيا كان تفسير ذلك." (٢)

وقد قدَّم المبجل "چون سبهان"، خلال حديثه عن "نجم الدين الأكبر"(توفى ١٢٢١م.ع.م.) الذى بشَّر بـ "فرانسيس الأسيسى"، عينة من المواهب الخارقة لشيوخ الصوفية على هذا النحو:

"لم يكن نفوذ هذا المؤسس لجماعة "إخوان الكبراوية" مقصوراً على البشر ، بل امتد إلى الطير والحيوان. وظواهر مشابهة للغاية لهذه الظاهرة لا تزال تظهر حتى أيامنا هذه.... فأثناء وقوفه بباب "الخانقاه" وقعت نظرته على كلب كان يمر. وفى الحال تبدلت حالة الكلب وأبدى مثل ذلك السلوك الذى يتناظر مع سلوك رجل فقد نفسه(بالمعنى الباطنى). وحيثما توجه هذا الكلب كانت الكلاب تتحلق حوله وتلمس مخلبه بمخالبها(دلالة على الولاء) ثم تنسحب من تلقاء نفسها كى تقف على بعد مسافة تشى بالاحترام حوله." (٣)

فى زحلوفة أو أرجوحة المعتقد والأدب السحريين منذ العصور القديمة حتى العصور الوسيطة ومنذ ذلك الحين مرة أخرى حتى اليوم، تنطوى ملامح معينة من الأداء السحرى على أهمية بالغة من وجهة النظر الصوفية. فالسحر يكتنف الرمزية الشرقية من كل جانب بطريقة لم يفهمها أحد فى الخارج، والطريقة التى تُفهم بها داخل نطاق المجموعات الصوفية ليست متاحة بصفة عامة فيما وراء أسوارهم.

معروف أن لـ "السيمياء" استعمالا رمزيا إلى جانب الاستعمال الحرْفى. كيف تُستعمل بالضبط، وما تلك الرموز؟ هذه أسئلة لا يُمكن نقلها بصورة مُرْضية. ولكن كلمة "سحر" وعبارة "السحر الحلال"، يُغطيان فى ضوء التعريف القانونى الإسلامى، مواداً صوفية يُعتبر جزء منها بعيداً عن المتناول فى أى مكانٍ آخر فى شكلٍ مدوَّن. إلاَّ أننا نستطيع العثور على بعض النتف فى "الجواهر الخمسة"، وهى عبارة عن جواهر دينية - سحرية. ومن هنا فإن السحر، فى هذا الاستعمال، يُعد وسيلة نقل التعاليم الرمزية. ولقد استعملت المصطلحات المسموح بها من مصطلحات السحر(كـ "السيمياء" والفلسفة والعلم) فى نقل المواد الصوفية. ولقد جلب هذا التكنيك الذى يقوم على استخدام مصطلحات أحد الأنساق فى تمثيل نسقٍ آخر إلى الغرب منذ فترة بعيدة نسبيا . وكما ذكر البروفيسور "جوويوم" Guillaume، كان المفكر الصوفى الإشراقى "ابن مسرَّة" القرطبى، على سبيل المثال "الأول الذى يجلب إلى الغرب، الاستعمال العمدى للكلمات الشائعة بصورة غامضة ومبهمة، وقد حذا حذوه معظم الكتاب الباطنيين اللاحقين."(٤)

وقد استقى صاحب كتاب "الجواهر الخمسة" مادة الكتاب بصفة جزئية من كتب السحر التى ألفها "البونى"، ذلك الساحر الغربى بين العرب، بل إن كل تقاليد السحر العليا لأوروبا فى العصور الوسيطة متأثرة، بقوة، بالاقتباسات الحرفية من المدارس الإسبانية العربية، تلك المدارس التى اشتملت أنشطتها على وثائق السحر. وتمثّل أحد الأسباب التى تقف وراء الغطاء السحرى فى استمرار القيمة الراسخة لنصوص السحر حية على قيد البقاء، وهى النصوص التى تميَّزت بخاصية فريدة: ألاّ ينال التعديل أى كلمة من كلماتها. وبالتالى قد يكون من المقبول أن التمحيص الشخصى قد أوضح أن كثيرًا من المدونات الصوفية، التى ما كان فى طوعها أن تمر، عن طيب خاطر تحت قناعٍ لاهوتى قد انتقلت تحت قناع سحرى.

يُعد السحر نسقًا تدريبيا، إلى جانب جوانبه الأخرى المتعددة. وقد يعتمد على التجربة أو تقاليد سماوية أو أى تقاليد أخرى أو على الديانة. فالسحر لا يرى وحسب أن فى طوعه أن يُحدث بعض الآثار عن طريق بعض التكنيكات، بل إنه يُدرب الفرد على إتقان هذه التكنيكات. ونحن نعرف اليوم أن السحر قد يكون معرضًا لجميع أشكال التعقيل، بمعنى إضفاء طابعٍ عقلى عليه. وهو يجسِّد، إذا ما أخذناه بصفته كل جسمور المواد المجمَّعة، والعمليات الصغرى، مثل التكنيكات الدقيقة للتنويم أو الاستهواء والمعتقدات التى تحاول عمل نسخ طبق الأصل للأحداث الطبيعية. وبينما لا نستطيع أخذ الصوفية بمعزلٍ عما عداها، لكى نعرف ما هى مكوناتها الرئيسية، نجد أن تقاليد السحر، ولأنها كل مركب بصورة صادقة، فإن بإمكاننا فى الحقيقة أن نشرحها على ذلك النحو. ونحن مشغولون بذلك الجزء، وهو جزء كبير للغاية من السحر، الذى ينخرط فى المجهود الرامى إلى إنتاج مدركاتٍ جديدة وتخليق أجهزة جديدة للارتقاء الإنسانى.

وإذا ما سلَّطنا مثل هذا الضوء، فإن جزءًا هائلاً من التراث الإنسانى فى مزاولة السحر(وهو ما ينطوى غالبًا على شعائر دينية) يُمكن أن يبدو مرتبطًا بهذا المبحث. فالسحر لا يعتمد على الافتراض الذى يرى إمكانية عمل أشياء تتجاوز قدرات الإنسان

العادية بقدر ما يعتمد على الشعور الحدسى بأن "**الإيمان يستطيع تحريك الجبال**"، إذا قبلت هذا التعبير. وتلك الأنشطة السحرية، التى يجرى تصميمها لمارسة إسقاط الفكر أو الأفكار على بعد مسافة كبيرة أو كشف طوالع المستقبل أو إحراز الاتصال بمصدر من المصادر العليا للمعرفة، كل هذه الأنشطة تحمل أصداؤها وعيًا إنسانيا معتمًا بأن هناك إمكانية لمشاركة الإنسان بصورة واعية فى عملية التطور، والإحساس بوجود جهازٍ متطور مثير للإدراك يقع فيما وراء تلك الحواس التى يعترف بها رسميا العلم الفيزيائى، كما نعرفه اليوم.

يحكم الصوفى، إذن، على السحر وفقًا للمعايير الصوفية. هل يعمل على ارتقاء الإنسان؟ وإذا كان ذلك صحيحًا فأين يقف إزاء العلاقة مع التيار الرئيسى للصوفية؟ يُعد السحر، من وجهة النظر الصوفية، تدهورًا بصفة عامة للنسق الصوفى. فلقد استمر معه منهج وصيت النسق ولكن الصلة الأساسية مع المآل المستمر للنسق الصوفى لحقها الضياع. والسحَّار الذى يسعى إلى تخليق قوى معينة فى سبيل الاستفادة من بعض القوى البعد- فزيائية extraphysical لا ينتهج إلا جزءًا وحسب من النسق. ومن جراء ذلك، فإن التحذيرات من الأخطار المرعبة الكامنة فى اللهو بالسحر أو الانكباب عليه، تتردد كثيرًا وبصورة لا تكاد تختلف فى كل مرة عن سابقاتها. ولقد ساد الافتراض فى أغلب الأوقات بأن محترفى السحر فرضوا حظرًا على مزاولة الهواة لهذا النشاط، ضمانًا لسطوة الاحتكار التى يفرضونها فى هذا المجال. وكما يبدو أكثر كثيرًا من واضح فإن المحترفين أنفسهم من واقع نظرة طويلة الأمد يفتقرون إلى معرفة كاملة بمجمل الظاهرة، التى يستعملون جزءًا منها. على أن "الأخطار المرعبة" للكهرباء ليست أخطارًا بحالٍ من الأحوال للشخص الذى يعمل باستمرار فى المجال الكهربائى، ويتمتع فيه بمعرفة تكنيكية لا بأس بها.

يعمل السحر خلال فورة العواطف. ولا يُمكن لأى ظواهر سحرية أن تحدث فى الجو الهادئ الذى تجرى فيه التجارب فى المعامل. وعندما تفور العاطفة إلى حدٍ معيَّن، فإن شرارة، كما هى عليه، تقفز الفجوة وما يبدو أنه أحداثٌ فوق-عادية تنزل إلى محك التجربة. وتُعد ظواهر "البولترجايست" Poltergeist [=عفريت يصرخ ويقذف بالأشياء

فى الهواء فى الأساطير الألمانية. والكلمة تتكون من مقطعين: بولتر+جايست أى ضجة+ روح.المترجم] مثالاً مألوفًا لمعظم الناس فى هذا الصدد. ولكن هذه الظواهر لا تحدث إلاً فى حضور شبانٍ مراهقين أو الذين يعانون من حالة من التوتر (الشعورى) المستمر بصورة نسبية. فهؤلاء العفاريت يقذفون بالحجارة، ويبدو أنهم يُلغون قانون الجاذبية الأرضية، وينقلون أشياء ثقيلة بشكلٍ هائل. وعندما يحاول الساحر، لنقُل، تحريك شخصٍ أو شىء ما أو التأثير على ذهن ما فى اتجاه معين، يجد نفسه مضطراً إلى اتخاذ إجراءاتٍ(معقدة إلى هذا الحد أو ذاك أو مطوّلة إلى هذه الحد أو ذاك) لإثارة وتكثيف قوة انفعالية. ولما كانت بعض المشاعر يسهل إثارتها عن بعضها الآخر، فإن السحر ينحو نحو التركز حول القوة الشخصية والحب والكره. فهذه الأحاسيس، عند الشخص غير الناضج، هى التى توفر الوقود الأسهل للمشاعر، أو "الكهرباء" اللازمة لإطلاق الشرارة التى ستعبر الفجوة للانضمام إلى تيار أكثر استمرارًا. وعندما يتحدّث الأتباع الحاليون لتقاليد السحرة فى أوروبا عن تجوالهم الدائرى، فى سبيل السعى إلى "قُمع القوة"، فإنهم يكونون مقتفين فى ذلك هذا الجزء من تقاليد السحر.

ولكن الرائى[فى تقاليد الديانة الموسوية ذلك الشخص الذى يستطيع شرح رؤى النبى الغامضة. المترجم] الذى يضع نفسه فى حالة معينة فى سبيل الاختراق إلى ما وراء حاجز الزمن كى ينال شيئًا معيّنًا، والسحار الذى يمر بسلسلة من الدروس التدريبية، يختلف كلاهما عن الصوفى. وتتلخّص مهمة الصوفى فى تنظيم نفسه إلى الحد الذى يُمكّن من استمرار العملية المفيدة التى يقوم بها جهاز الإدراك والعمل. غير أن هذه العملية لا تعيد توليد أو تشكيل أى من الرائى أو السحار، بصورة كاملة، مثل كثير من الباطنيين المسيحيين. وقد يتغيّر "اليوجى"، ولكن دون أن يُصبح هذا التغير معه أعمق مغزى. وقد يبلغ البوذى بتأمله ما كان ينشده، ولكن هذا البلوغ لا ارتباط بينه وبين النفع أو الدينامية بمعنى النشاط، وخصوصًا من أجل المجتمع.

ينبغى على الجميع أن يقرأوا كتاب مس "أندرهيل"Underhill المعنون: "الباطنية" Mysticism ، بل لربما كل من يهتم بالباطنية سوف نجده، بصفة عامة، قد فعل ذلك. ففى هذا الكتاب أشارت "أندرهيل" إلى تشابه التفكير بين الدينى والسحرى،

وبين الباطني والمجوسي. وبالنسبة للصوفي، فهذا التشابه متضمن في النهاية في مفهوم "الوصول المتقدم" أو "الوصول قبل الوصول". وهذا هو أصل الحركة الإنسانية نحو، ضمن أشياء أخرى، الحضارة ونحو التقدم ونحو معرفة أعمق. وترى مس "أندرهيل" أن الباطني يريد أن "يكون" والسحري-الذهني يريد أن "يعرف". أما موقف الصوفي، دون شك، فهو موقف "الكينونة"، ولكنه، وعلى النمط المألوف من الباطني، يستـ . م "المعرفة" كذلك. فهو يميِّز بين المعرفة العادية للحقائق والمعرفة الجوانية للحقيقة. ويربط نشاطه بين كل هذه العوامل ويوازن بينها: الفهم والكينونة والمعرفة.

كما تُنظم المنهجية الصوفية القوة الشعورية، التي يحاول السحار أن يفجِّرها، على نحوٍ يحولُّها إلى وقود مستمر بشكلٍ سليم لتشغيل آليات الكينونة و المعرفة.

ويُصبح، كل من السحر العالي والباطنية العادية، بالنسبة للصوفي، في هذا الضوء، مجرد الصراع المستمر لمنهجية جزئية، سوف تنتج ببساطة، نمطها الخاص. وما لم تتطور إلى حدٍ يكفي لتمكينها من إنتاج أكثر مما ورثت، ما لم يكن هناك، في الواقع، تكبيراً جينيا للحجم وقوة كافية لتكاثر ذلك الحجم، والأمر كله ليس أكثر من فوضى مزعجة. وفي أفضل حالاتها لا تعدو أن تكون هروباً من مصير الفرد والمجتمع.

هل تُعد الشعائر من ذلك النمط-السحري جزءاً من التقاليد الصوفية الأصيلة؟ الجواب: لا، أبداً. وبالنسبة للصوفي، تكتسب رموز معينة وظائف ترابطية associative وأخرى ديناميـة، وهي الوظائف التي سيستخدمها أو يتأثر بها بصورة غريزية. فالصوفي الراقي لا يلجأ إلى الشعائر للتأثير على الصوفيين الراقيين، ولكنها قد تأتي، للتركيز في أفكارٍ معينة تشتمل على مرانٍ على "الارتباط" الشعوري ويمكن أن تحدث دون تمرين مكافئ على الانفصال. فالصوفيون يرون في الشعائر ومظاهر الأبهة التي نصادفها في الحياة العامة أي غير الصوفية(بما في ذلك المواكب واحتفالات التتويج ورموز الملكية كالصولجان وسائرالأنشطة الرمزية) أعمالاً غير مستحبة؛ لأنها تزيد الارتباط بين الاهتمام بشيء ما دون تطوير العامل الموازن، الذي لم يسمع به، مجرد سماع، معظم أولئك الذين يستمتعون بمظاهر الأبهة، كما أنهم لن يفهموه حق الفهم إذا حدثهم أحد عنه.

تشـيـر نفسـانيـة أو سـيكلوجـيـة الصـوفى إلى آليـة جـوانيـة تسـعى بشكلٍ تلقائى(أتومـاتيكى) إلى الموازنة بين المؤثرات التى تنشئ الانفعال الشعورى. وهذا يتأتى عندما يرد الناس على شىء تلقوا عنه خبرًا، أو يُحاول مجتمع أو أى مجموعة أن تستزرعه فى أذهانهم. ولقد أدى ذلك فى الغرب المعاصر إلى الارتقاء إلى مستوى الوسيلة الأدبية التى تُعرف أحيانًا بـ "كشف الزيف". وكاشف الزيف هذا لا يستطيع إلا أن يقوم بهذه الخطوة لأنها تمثِّل حاجته الخاصة إلى التحقق عن طريق التوازن. ويقبل منه الجمهور ذلك بامتنان لأنها تغذى جوعًا نجم عن تدفق شعورى لا يجد قنوات تصريف ملائمة أمامه. فالعقل لا يوازن العاطفة مطلقًا، لأن العاطفة بهذا المعنى تُصوَّر على نحوٍ أوضح بصفتها "صابورة"[=ثقل موازن فى السفن والطائرات. المترجم.] يتعيَّن توزيعها بصورة سليمة، أو عبءٍ يلزم وضعه فى مطرحه المناسب أو قوة يجب الحذر عند استخدامها. فهى ليست شيئًا يُمكن للعقل أن يكبتها أو يتجاوزها، أو يُمكن للتفكير أن يُحرِّم الإفصاح عنها، أو حتى إعادة توجيهها بشكلٍ سليم عن طريق تفجيرها كى تبدأ من جديد. وعندما يستخدم النفسانيون الغربيون، فلنقل، "الكاثارسيس" catharsis [مصطلح نقدى استخدمه "أرسطو" فى كتابه المعروف "عن فن الشعر" فى وصف الأثر الذى تحدثه التراجيديا على جمهور المتلقين، والمصطلح يعنى "التطهير" وقد استمده "أرسطو" من مجال الطب.المترجم] لتفجير العاطفة أو إطلاقها، وقد يفشلون فيما يبدو. وإذا بدا أنهم نجحوا، فلا أحد يستطيع أن يقول إنهم فعلوا مع المريض أكثر من جعله أكثر مقبولية فى المجتمع المحيط. وإلى الحد الذى يستطيع أى شخص أن يحكم: لقد أصبح أقل إزعاجًا عما كان عليه من قبل، وهو الأمر الذى يناسب هذا الطور الذى يمر به المجتمع بدرجة كافية للغاية. ولكن ذلك ليس كافيًا بالنسبة للصوفى، الذى يرى فى الإنسان عنصرًا "متجهًا إلى مطرحٍ ما"، وليس عنصرًا محفوظًا فى/ أو مستعادًا إلى/ فهو نوع من أنواع الأعراف، يُقيِّم فقط بمعايير ملائمة بصورة أساسية أو منطقية وحسب.

وكل ذلك لا يعنى أن الصوفيين يعادون السيكولوجيا[=علم النفس] أو أنهم ليسوا نفسانيين. فعلى النقيض من ذلك، نجد أن علاجهم النفس-جسمانى ينطوى على تلك

الدرجة المكثفة من الأهمية للعالم العادى إلى الحد الذى يصل إلى أن كلمة "صوفى" تعنى "طبيب" فى أماكن كثيرة وأنهم يُعدون بطبيعة الحال، سحرة نتيجة لذلك أو باطنيين. ولكن الصوفى يهدف إلى غاية ما، ولا يعمل مع الأعرج أو المعوق كأى ممتهنٍ لمهنة ما. وحقيقة الأمر أن قدراته النفسانية أو العلاجية إنما تأتى من إعمال هدفه الأولى. فمعرفته بمثالب ما يُفترض أن يكون إنسانية سليمة هى مصدر قدرته على مساعدة الإنسانية التى يتضح أنها غير سليمة. وحتى فى الباطنية التقليدية العادية "العلنية"، لا يصل القديسون إلى هذه المنزلة من القداسة لأنهم كانوا يساعدون المرضى على الشفاء، لكنهم يساعدون على الشفاء لأنهم أصبحوا قديسين، يستوى فى ذلك حتى أعظمهم. وهو الأمر الذى يعود بنا إلى السؤال الذى يدور حول الحدس الراقى: "عندما يمرض الأسد فإنه يأكل من شجيرة معينة ويتماثل للشفاء. والأسد يقدم على هذه الخطوة لأن لمرضه صلة ما بنباتٍ معيَّن أو لعصارته. فالداء يعرف دائمًا دواءه. أطلق هذه المعلومة وعندئذٍ ستعرف أكثر من الطبيب الذى تقتصر معرفته على استرجاع الحقائق والمذكرات التى تبدو أنها قابلة للتطبيق. وهناك فرق بين الافتراضات المأمولة والمعرفة الموضوعية. وكل حالة من حالات المرض مختلفة، ولو اختلافًا طفيفًا عن الحالة الأخرى، كما جاء فى "طب العارف" لـ"عبد الولى السالك".

وقد شكَّل "إخوان الصفا" الذين يُعرفون فى اللغة الإنجليزية باسم "Brethren of Sincerity" مجموعة سرية أصبحت معروفة برسائلها الاثنتين والخمسين، التى نُشرت فى "البصرة" حوالى سنة ٩٨٠م.ع.م. ويمثِّل أحد أهداف مدرسة هؤلاء الإخوان فى توفير الجسمور الكامل للمعرفة المتاحة فى ذلك العصر. وقد غطى مجالها كلاً من الفلسفة والديانة والعلم وكل فروع العلوم الأخرى. ولقد تعرض هؤلاء الإخوان للاتهام بأنهم سحرة. وعلى غرار "الروزيكريسيين" الأوروبيين، الذين قد يكونون متأثرين بهم، فإنهم تكتموا، فيما يذهب الافتراض على معرفة جوانية. وكانت الخطوة الأولى نحو تحقيق ذلك، مع ذلك، وكما رأوها هم، تأسيس وسيلة لنشر تعليمٍ أكثر تبسيطًا. ومع أن هويتهم الفردية لم تأسس أبدًا على أساس أنهم مؤلفون، فإن صلتهم بالصوفيين أمر فوق أى شك. بل إن اسمهم ذاته "صفا" متجانسٌ صوتيًا مع أحد تفاسير كلمة

"صوفى"، فضلاً عن أن مفهوم الإخلاص فى الحب والصداقة مفهوم صوفى بحت. ويبدو أنهم تبنوا اسمهم هذا من مجموعة من الحيوانات التى ورد ذكرها فى مجموعة القصص الرمزية المعروفة باسم "كليلة ودمنة"، وهى مجموعة الحيوانات التى نجحت خلال صمودها فى حماية نفسها من الصيادين.

وقد اعترف القطب الكبير "الغزالى" بدينه لهم فى "إحياء علوم الدين"، وبين المعلمين الصوفيين الآخرين نجد "المعرى" الذى كان سلفًا لـ "عمر الخيام"، كان معروفًا عنه حضوره لاجتماعاتهم. وقد حمل كلٌ من "المجريطى" El Majriti الفلكى الشهير الذى عاش فى مدريد أو تلميذه "الكرمانى" El Karmani القرطبى و"ابن سينا" هذه التعاليم إلى الغرب، بما فى ذلك النظريات الموسيقية التى تركت أثرًا عميقًا على الموسيقى والفلسفة الأخلاقية التى وضعها الصوفيون، تلك التى ترتبط بالإشراق.

وينصح "جلال الدين الرومى" بالتوافق مع "إخوان الصفا"، كاشفًا الطابع الصوفى لهؤلاء الموسوعيين الغامضين:

**أمعنوا الفكر يا إخوة الصفا**

**حتى ولو قابلوكم بخشونة،**

**وذلك لأنه متى سيطرت**

**الريبة الشريرة عليكم، فإنها ستقطع صلتكم بمئات الأصدقاء،**

**ولو أغلظ لك القول صديق حميم،**

**فلسوف يكون من غير المعقول أن تسيء فيه الظن.(٥)**

وتلمح الإشارة هنا إلى منهج التعليم الصوفى الذى قد يضطر بموجبه المعلم أو "الولى" إلى اختبار جلَد تلميذه أو يلجأ إلى تدابير صارمة فى سبيل إرساء الأسس لتجربة صوفية.

فى وقتٍ ما قبل سنة ١٠٦٦ م.ع.م. أحضر "المجريطى"، وهو من أهل "مدريد" أو تلميذه "الكرمانى" موسوعة "إخوان الصفا" التى تتكون من اثنين وخمسين جزءًا إلى إسبانيا من الشرق الأدنى. وقد قام "أديلارد أف باث" Adelard of Bath، وهو أول مستعرب بريطانى وأعظم عالم إنجليزى قبل "روجر بيكون".(٦)

وتعتبر أهمية "أديلارد" فى الدراسات الغربية كبيرة للغاية فى حقيقة الأمر، لأنه وفر قناة مبكرة لنقل الأفكار الصوفية خلال طورها الكلاسيكى. ولما كان قد درس فى كل من إسبانيا وسوريا، فلابد أنه اتصل بالمراكز الصوفية فى هاتين البقعتين، فلقد كانا يعملان على نشر التعليم عن طريق الكتب الدراسية إلى جانب التعليم الجوانى.

ومن جراء نظرته الخاصة، اعتُبر "أديلارد" أفلاطونيا، مع أن الأفلاطونية تُعد من وجهة النظر الصوفية تنويعة على التيار الذى اكتسب فى وقتٍ لاحق اسم الصوفية. ويكشف أحد المتخصصين المعاصرين فى القرون الوسيطة(٧) كيف أنه قام بعرض وجهات النظر الصوفية، وكجزء من مساهماته الكبيرة فى "مركز الدراسات الإنسانية والأفلاطونية" لمدرسة المواثيق School of Charters : " ترقى آراء "أديلارد" إلى جعل ما هو فردى كونيا، وليس هناك سوى الحواس التى تعوِّق أذهاننا بما هو فردى... ولقد كان أول مفكر فى تلك الفترة الذى يتقصى الصلة المباشرة بين الأفكار المقدسة والوجود الفعلى. وكان هذا راجعًا إلى حد كبير إلى إتقانه علوم اليونانيين والعرب."

ولكن الأثر الذى تركته مجموعة "إخوان الصفا" كان حتى أكثر مدعاة للاندهاش على أشكالٍ أخرى من الباطنية والتفكير "الترانسنديتنتالى"(المتعالى عن/والمتسامى عن الواقع) فى الغرب.

تملك بعض أعظم الأذهان فى الشرق والغرب اعتباراً من القرن الحادى عشر انبهارٌ بالنسق المعروف باسم الـ "كابالا":Cabala، وهو مفهوم باطنى موسوى[=يهودى] حول "الميكروكوزم" [=الكون الأصغر] و"الماكروكوزم"[=الكون الأكبر] بفروعه النظرية والعملية. وعن طريق هذا "الكابالا" يستطيع المرء أن يفهم نفسه ويحوز قوة هائلة ويأتى بالعجائب ويفعل، بل يكون أى شىء يريد. وانكب الموسويون[=اليهود] والمسيحيون على

حد سواء على دراسته ووضعه موضع الممارسة. ويرى كثيرون أن "الكابالا" كامنٌ فى جوهر المذهب العبرانى ذاته، وهو المذهب الذى يُعد فى الحقيقة مذهبًا جوانيا سريا (ليس فى الأمر مدرسة خفية ولا سحر و لا خلاف ذلك فى الغرب) والكلمة ذاتها عابقة بالغموض والقوة. فما جذور الـ "كابالا"؟

تتميّز الدراسة الأكاديمية الموسوية[=اليهودية] باقتران النزاهة والانفصال فى البحث عن الحقيقة. ومن هنا فلا مدعاة للدهشة فى أن نجد "الموسوعة اليهودية" Jewish Encyclopaedia تركز على الدور المحدِّد[=الحاسم] لـ "إخوان الصفا" فى تخليق النسق "الكابالى" العظيم. يقول: "انبثقت العناصر الثمانية التى تشكل "الذات العلية" على أيدى "إخوان البصرة" أو "إخوان الصفا"، وهى العناصر التى زادها فيلسوف موسوى[=يهودى] فى القرن الحادى عشر إلى عشرة."(٨)

جاءت "الكابالا" من البقعة التى عرفت "إخوان الصفا" إلى بقعتين فى أوروبا هما: إيطاليا وإسبانيا. وقد يكون نسقها فى معالجة الكلمات مشتقًا من آخر موازٍ وقديم عند الموسويين[=اليهود] ولكنه مؤسس فى نهاية المطاف على نحو اللغة العربية. وهناك صلة خلابة للغاية بين التيار الصوفى والموسويين[=اليهود] فى هذا الصدد، وهى الصلة التى أدت بالمعلمين الصوفيين أن يركزوا على الهوية الكامنة بين هذه وتلك. وإليكم بعض الحقائق التى تربط بين الصوفيين والباطنيين الموسو-مسيحيين(اليهو-مسيحيين):

كان "ابن مسرة" الإسبانى مبشرًا بـ"سليمان بن جبيرول"Solomon Ibn Gabirol، الذى نشر أفكاره. وتقول "الموسوعة اليهودية" إن هذه الأركان الصوفية "أثرت على تطور "الكابالا" أكثر من أى نسق فلسفى آخر." وبطبيعة الحال، كان لـ "ابن جبيرول"، الذى يُعد تابعًا من الأتباع الموسويين [=اليهود] للصوفى العربى تأثير طاغٍ ومعترف به من جانب الكثيرين على الفكر الغربى. وقد أطلق المعلم اليهودى "عزريل" فى نسخته من "الكابالا" اسم "إن- صوف" EN SOF أى "اللانهائى بصورة مطلقة"، وهو الذى تكفّل بشرح "الكابالا" للفلسفة بعد ظهورها فى أوروبا. ولا جدال فى أن درس النحو العربى ومعانى الكلمات كانا بمثابة الأساس لاستعمال الكلمات فى "الكابالا" لأغراضٍ باطنية. وكان النحو العربى نموذجًا للنحو العبرى. فكان أول من وضع كتابًا فى النحوى العبرى

هو "سعدى" الموسوى[=اليهودى] (توفى سنة ٩٤٢) وكان مثل الكتب التى سبقته باللغة العربية وقد حمل عنوانًا بهذه اللغة هو "كتاب اللغة". وتقول عنه "الموسوعة اليهودية" إنه مكتوب : "باللغة العربية وتحت تأثير فقه اللغة العربية." (Jewish Encyclopae-dia,Vol.6,p.69) . وظل الأمر كذلك حتى منتصف القرن الثانى عشر عندما بدأ العبرانيون يدرسون النحو العبرى باللغة العبرية.

أنتج الصوفيون و"إخوان الصفا" ما يعتبرونه أعظم أقدم التعاليم القديمة، فهى الحكمة السرية للتحقق والقوة، ونقلوها إلى اليهود[=الموسويين] المتعربين. ولقد تبنى الكاباليون الموسويون[=اليهود] هذه التعاليم فى التفكير اليهودى[=الموسوى] المعاصر وأصبحت "كابالا" العرب هى "كابالا" العبرانيين وفى وقت لاحق "كابالا" المسيحيين. ولكن المدارس الباطنية للصوفية، التى لم تنظر مطلقًا إلى المعرفة المنظمة المستقاة من الكتب كمصدر كافٍ، استمرت فى جمع أداء الشعائر الصوفية مع أساسيات التعاليم "الكابالية" القديمة، وخلال هذا الشكل دون سواه جاء تأثر الباطنية الموسوية، وليس بالدرجة الأولى بـ "الكابالا" اليهودية.

وتقول "الموسوعة اليهودية" تأكيداً على هذه التقاليد الصوفية:

"يرجع انتشار الصوفية فى القرن الثامن على وجه الاحتمال إلى إحياء الباطنية الموسوية [=اليهودية] فى البلدان المحمدية أى التى تدين بالديانة المحمدية فى تلك الفترة. ولقد نهضت تحت التأثير المباشر للصوفيين الفرقة الموسوية[=اليهودية] المعروفة باسم "اليودغانية" (J.E.Vol.xI,p.579) كما كان تأثير النسق الصوفى على طائفة "ركاب-المركبة" الباطنية الموسوية[=اليهودية] عميقًا إلى حد أن بعض الظواهر(انتقال الألوان ثم إلى التحول إلى اللالون على سبيل المثال) التى نشأت فى الإطار الباطنى متماثلة مع تلك التى تعرفها الصوفية. ولا تُعد الهاسيدية Hasidism، وهى حركة باطنية تدعو للتقوى فى الواقع العملى، نشأت فى بولندا فى القرن الثامن عشر بمثابة "الاستمرار الصحيح لـ "الكابالا" وحسب، بل لا بد أنها اعتمدت على الصوفية أو على جزء من "الكابالا" التى تتماثل معها أى مع الصوفية." ويلاحظ نفس المصدر"التناظر الصارخ" بين ممارسات النسقين و"النقط العديدة المشتركة مع الصوفية، كما عرفتها

الحركة "الهاسيدية"، بما فى ذلك العلاقة بين التلميذ و"الولى" أو المعلم. وقد كُتب أول كتاب حول الكتابات الأخلاقية فى الفترة العربية-العبرانية[=اليهودية] على النموذج الصوفى. ومن هنا فإن الصوفية تستحق اهتمامًا خاصا من جانب الدارسين العبرانيين[=اليهود] لتأثيرها على الكتابات الباطنية و الأخلاقية فى الفترة العبرية[=اليهودية]-العربية."

ولا أرانا بحاجة إلى أن نضيف أن الكلمتين "العربية" و"العبرية"[=اليهودية] لا تعنيان الكثير، إذا كانتا تعنيان شيئًا، بالنسبة للصوفيين. وهذا يُعد أحد الأسباب وراء ذلك "الوفاق" entente بين الإسبان الذين اتبعوا الطريق الصوفى ونقلوا كثيراً من التعاليم الصوفية إلى الغرب المسيحى.

كانت "الكابالا"، بطبيعة الحال، صياغة، وإطارًا لبلوغ أهداف معينة. ومثل معظم الأنساق الأخرى - إطار الطرق الصوفية شىء آخر - من هذا النوع، تلكأ مثلما يفعل الغسق بعد انتهاء فترة تحلله أى النسق وإعادة تكييفه.

للسحر و"الكرامات" عند الصوفى، وظيفة فعالة مماثلة. وهما ينطبقان على الزمان والمكان وسائر الظروف الأخرى. ولما كان كلاهما نتاجًا للزمان ووسيلة من وسائل الارتقاء، فلابد أن نعتبرهما متجمدين من جانب ومستمرين من جانب آخر. وبينما يصر الكثيرون على محاولة فحصهما بمعايير أخرى، فلسوف يستمران يحملان مظهراً لا نفع منه وغريب الأطوار .

## الفصل الخامس والعشرون

# المعلم والتعليم والمتعلم

وحدك لا تستطيع أن تفعل شيئاً.
إذا كان في وسعك أن تذوق أقل قدر
من مساختك،
فلسوف تأنف منها.
«نظامي» ، «مخزن الأسرار»

غالبًا ما يُقال إن عقل الشرقي من ذلك النوع الذي يجعله مستعداً لوضع نفسه تحت إمرة معلم ما، ولسوف يتبع تعليماته بصورة يندر أن نعثر عليها في الغرب. ولكن هذا الرأي يُعد بالنسبة لأي شخص اتصل بالشرق اتصالاً حقيقيا، ينطوي على خطأ يوازي ذلك التعميم الغربي الآخر، بأن كل البلدان الشرقية متشابهة الواحدة مع الأخرى إلى هذا الحد أو ذاك. إلاَّ أن معظم ما نستطيع قوله بشأن المواقف الشرقية تجاه المعلمين الروحيين لا يزيد عن أن هناك معلمين أكثر متوافرون وهناك أيضًا أدلة أكثر على أن لهم بعض الفضل غير المنكور.

يُربى كل البشر، على وجه التقريب، على درجة ما من الاعتماد على النفس، الذي يغدو عادة من عادات التفكير.. وخلال الافتقار إلى التعليل السليم، وهو افتقار طبيعي تمامًا، فإن فكرة قبول الإرشاد تصبح مشوشة في ظل فقدان الحرية. ولا يُدرك معظم الناس - في الشرق والغرب على حد سواء - أن وضع المرء لنفسه في أيدي خبير لا ينطوي على أي انتقاص من الأهمية الشخصية. ولمَّا يتناقض مع موقفهم ذاك أن

يسمحوا لجراح ما أن يستأصل زائدتهم الدودية، لكنهم ينازعون المعلّم فى معرفته العليا أو تجربته العميقة فى مجالٍ لا يقلون جهلاً به عن جهلهم بالجراحة.

ولما كان الصوفيون لا يعترفون بالتبشير بصوفيتهم ولا يحاولون اجتذاب أى أتباع، فإن المواد التى تتصل بالنهج الذى يقود إلى فهم المعلم موجود وحسب فى الأقوال التى يرسلها الصوفيون الراقون، وبصفة عامة ليست عند أولئك الذين يقومون على التعليم أنفسهم. يقول أحدهم: "تذهب إلى القسيس بحكم العادة أو بفعل العقيدة، أو لأنّ القسيس يبدد الشكوك فى مقولاتٍ معينة. وتتوجه إلى الطبيب لأن البعض أشار عليك بذلك، أو لأن وسواسًا أو شعورًا باليأس يسيطر عليك. وتتردد على فرقة من السحرة لشعورك بضعف جواني ، وتمر بصانع السيوف لاستشعارك قوة برانية، وتحوِّد على صانع الأحذية لأنك تأملت صناعته وتريد أن تصيب لنفسك منها شيئًا. ولا تتوجه إلى الصوفى إلا إذا كنت بحاجة إليه، وإلاَّ فإنه سوف يصرفك عنه متى تبدأ النزاع أو الجدال الحاد معه."

تُعد العقيدة الصوفية هى كل ما يحوزه المعلم الصوفى من جاذبية، وذلك راجعٌ، بصفة أساسية، إلى العرفان الحدسى، والأسباب التى يسوقها المرشح للانضمام إلى الصوفيين لا تزيد عن كونها ثانوية: إسباغ صفة عقلية على الأمر. يقول أحد الصوفيين: "كنت أعرف عن "الولى" أنه رجل بليغ الحجة و طيب العشرة قبل أن يُصافح وجهى وجهه. ولكننى أدركت فى اللحظة التى أدخل فيها نور الإشراق إلى صدرى أن بلاغة حججه وطيبة عشرته تبلغان مرتبة أعلى كثيرًا من القدرة التىَ كنت أحوزها فى البداية على الاستيعاب."

يميل الشعور بالحرية ونقيضه، كلاهما، إلى أن يصيرا شعورًا ذاتيا عند الشخص العادى. ولقد دوّن أحد الصوفيين فى مذكراته أن "معلمه حرره من العبودية التى كان يرسف فى أغلالها، تلك العبودية التى كان يظن أنه فى قيودها حُر، فى حين أنه كان فى حقيقة الأمر يدور داخل نمطٍ أشبه بالسجن".

نستطيع تصوير النقل غير النقدى لمعنى الاعتماد على النفس إلى مجالات، لا يصلح للعمل فيها، فى حقيقة الأمر، بهذه القصاصة التى ترجع للسيرة الذاتية التى كتبها أحد الصوفيين: " كنت قد عقدت النية على وجوب طرْق الطريق الباطنى بمفردى، وظللت أكافح فى هذا السبيل حتى أحسست بصوتٍ جوانى يهمس لى: "توجه إلى "سالك-طريق" حتى يريك الطريق عبر البرية، وإلا فلسوف تفضل مواصلة البحث عن طريقك وتدمّر نفسك خلال ذلك."(١)

فى الوقت الذى قد تتطور فيه بعض الملكات الصوفية بصورة تلقائية، فإن الشخصية الصوفية لا تستطيع أن تنضج فى إطار العزلة، وذلك لأن "السالك" لا يعرف على وجه اليقين أى طريق يطرق وبأى طريقة سوف تأتى تجاربه. فهو خاضع فى بداياته الأولى لنقط ضعفه التى تترك أثرها عليه، و"يحصّنه" معلمه ضدها. ولهذا السبب قال الشيخ "أبو الحسن صليبة": "**من الأفضل للتلميذ أن يكون تحت إمرة قط من أن يكون تحت إمرة نفسه**". ومثلما تكون دوافع القط متراوحة ولا يمكن السيطرة عليها، كذلك تكون دوافع "السالك" أو المرشح لأن يصير صوفيا عند مرحلة مبكرة.

هذا الموازى للشخص غير المهتدى، كحيوانٍ إلى حد كبير، موهوب بملكات ليس فى وسعه أن يستخدمها بعد، يتردد كثيراً فى التعاليم الصوفية: "كلما كان الإنسان أقرب إلى الحيوان، كان فهمه أقل من التعليم". بالنسبة له قد يبدو "المرشد" مثل القناص، الذى يعمل على إدخاله القفص. ويقرر "على- بير": كنت مثل ذلك الشخص. "يظن الصقر غير المدرب أنه إذا ما وقع فى الأسر، كما يصف الأمر، فإنه سوف يُستعبد. وهو لا يُدرك أن سيد الصقور سوف يعطيه حياة أطول وأكمل، عندما يجثم بحرية على معصم جلالة الملك، دون أن يشغل باله بالطعام وأسباب الخوف. ويتمثّل الفرق الوحيد هنا بين الطائر والإنسان فى أن الطائر يخشى الجميع. أما الإنسان فيدعى أنه يقيّم مدى تحمله للاعتماد عليه. وما يفعله فى حقيقة الأمر لا يزيد عن خنق حاسة الحدس التى يتمتع بها، وميله إلى وضع نفسه فى أيدى ذلك الذى يعرف الطريق".

عودٌ على بدء هناك تفاعل بين المعلم وطالب العلم، وهو تفاعل يستحيل أن ينشأ فى حالة غياب الطرف الأول. ويتطلّب النمط الصوفى للكلمات والأفعال والتعاون ثلاثة عناصر: المعلم والمتعلم والمجتمع أو المدرسة. ولقد كان "جلال الدين الرومى" يشير إلى ذلك النشاط المركب عندما قال:

"نتعلم العلم عن طريق الكلمات والفن بالممارسة والنزاهة بمصاحبة الأصدقاء."

ولما كان من الضرورى تعلم طريقة التعليم، فإن "الرومى" يقول فى موضع آخر:

"ما يبدو للشخص العادى قطعة من الحجر، قد تكون لؤلؤة لمن يعرف."

تتلخّص وظيفة المعلم فى تفتيح ذهن "السالك"[=الباحث] حتى يصبح قابلاً للتعرف على مصيره. وفى سبيل إتمام هذا العمل، يتعيّن على المرء أن يُدرك كيف أن تفكيره المعتاد مشلول بالافتراضات. وإلى أن نصل إلى هذه النقطة، يكون الفهم الصحيح مستحيلاً، ولا يكون المرشح صالحًا، إلا للانضمام لمنظمة أو أخرى من تلك المنظمات الأكثر اعتيادية كى تدربه على التفكير وفق خطوط فكرية معينة. يقول "الرومى": افتح باب ذهنك لنفحة من التفكير، لأنك فقير وهو غنى."

نستطيع النظر إلى الصوفية باعتبارها نضالاً، بمعنى من المعانى، ضد استعمال الكلمات فى سبيل تشييد أنماط من التفكير تبقى البشرية بموجبها أسيرة لمرحلة معينة من الحمق والسخف، أو تساق فى اتجاه خدمة هياكل تنظيمية لا تحمل فى نهاية المطاف أى قيمة بمعيار التطور.

سئل أحد الصوفيين ذات مرة عن السبب الذى يجعل الصوفيين يستعملون الكلمات بمعنى خصوصى، قد يكون بعيداً عن معناها المعتاد. وجاء جوابه على هذا النحو: "أمعن النظر عوضًا عن ذلك فى السبب الذى يجعل الشخص العادى يعانى من طغيان الكلمات التى جمدتها العادات حتى أصبحت تُستخدم كأبوات وحسب."

ليس فى وسعنا أن نستوعب العلاقة بين المعلم والشخص الذى يتعلم، فى إطار الصوفية، بعيداً عن نوع التعليم ذاته، خصوصاً وأن هناك جزءًا من التعليم يقف خارج الزمان والمكان. وهذا يتناظر مع ذلك العنصر الموجود فى كل من المعلم والمتعلم الذى

يحوز وضعًا مماثلاً. وهناك جزءٌ من التعليم كامنٌ فى داخل كل المظاهر الكثيرة التى يجزِّئ إليها الوعى الإنسانى العادى كلاً من التجربة والحياة وعالم الأشكال. وتفاعلٌ من نوع معيَّن كفيلٌ بإنتاج تحوُّل ما. وبالتالى فهذه العلاقة تتجاوز، بما لا يُقاس، على مستوى المعنى النهائى، النطاق المعتاد لكل من التعليم والتعلم. فالمعلم الصوفى أكبر من مجرد شخص ينقل معارف شكلية، وأكبر من شخص فى حالة من الاتساق مع المتعلم، وأكبر من مجرد ماكينة تنقل جزءًا من مخزون من المعلومات متاح فى شكل ذخيرة مدخرة. كما أنه يُعلم ما هو أكثر من منهجٍ للتفكير أو موقفٍ من الحياة بل أكثر حتى من إمكانية الارتقاء الذاتى.

يتطرَّق البروفيسور التشيكى "إريك هيلر" Erich Heller فى مقدمته لكتاب ألَّفه، وسرعان ما أصبح كتابًا كلاسيكيا أو من أمهات الكتب فى ميدان التعليم فى أواسط القرن العشرين، لمشكلة درس الأدب، و خصوصًا تعليمه. ويقول إن المعلم "يتكفل بمهمة تبدو مستحيلة بمستويات المختبر العلمى: أن يُعلم، على وجه التحديد، ما لا يُمكن تعليمه، بل ما يُمكن "التقاطه"، على سبيل العاطفة أو الرذيلة أو الفضيلة." "الذهن المحايد" (The Disinterested Mind.London,1952)

على أن وظيفة المعلم الصوفى تنطوى على تعقيد أكبر من ذلك. فخلافًا لمعلم الأدب، مع ذلك ليس هناك مهمة يأخذها على عاتقه بالمعنى المعتاد للعبارة. إذ إن مهمته تتلخص فى أن يكون هو نفسه، وخلال التوظيف السليم لتلك الكينونة يبرز معناه. وبالتالى فليس هناك تفريق بين الشخصية العامة وتلك الخاصة للمعلم الصوفى. فهو المعلم الذى يحتفظ بوجهٍ واحد سواء فى حجرة الدرس أو البيت، أما من يتخذ طلعة مهنية ويُبدى طلعة أخرى فى حجرة النوم، فليس صوفيا. وهذا الاتساق موجود داخل نفسه. وقد يبدو التغير الكامل على سلوكه البرانى، أما شخصيته الجوانية فتظل موحَّدة.

يستحيل على الممثل الذى "يرتدى سمت الدور" أن يصير معلمًا صوفيا. والرجل - أو المرأة - الذى يسير معه وجهه الرسمى أينما توجه، إلى الحد الذى تجرفه شخصية كان قد ارتداها بشكلٍ مؤقت، لا يصلح معلمًا صوفيا. والمرء ليس محتاجًا أن يكون

متقدمًا كحالة مثل شخصية "وولتر ويتى Walter Witty"، وهى من إبداع الروائى "جيمس ثيربر" James Thurber، حتى يمر بتجربة "الانخراط" فى حالة ما، لا تكون ممكنة إلا بالنسبة لأولئك الذين لا يزالون عند مستوى منخفض من الوعى الصوفى. فالتعليم لا يُمكن أن يأتى عبر شخص يكون عُرضة لتمكُّن شخصية مدَّعاة منه، حتى ولو كان ذلك التمكن مؤقتًا.

ومع ذلك، فإن اعتياد تغيير الشخصية، متأصل بقوة فى طبيعة الشخص العادى، إلى الحد الذى أصبح معه مقبولاً أن "يلعب المرء دورًا". وفى نسبة عالية للغاية من الحالات من هذا التدبير الاجتماعى القياسى، هناك ترحيل للشخصية المركبة أو المناوبة.

وهذا لا يُعد بحد ذاته شرا، وإن كان دون شك، مؤشرًا على نقص النضج بالمفهوم الصوفى.

هذا التوحيد الجوانى للشخصية، الذى يُفصح عن نفسه خلال العديد من الطرق، يعنى أن المعلم الصوفى لا يشبه الشخصية البرانية التى تأخذ سمت المثالية، على نحو ما يفعل المعلم الحرفى. فليس فى وسع ذلك الذى يرتدى شخصية رزينة لا تعرف التغير، ذلك الشخص المتعالى الذى لا يثير سوى الرهبة وحدها، ويكون بمثابة شخصية لا تتغير" لا يمكن أن يصير "وليا" صوفيا. و ذلك الناسك الذى بلغ مرحلة الانفصال عن العالم بأشيائه، و بالتالى أصبح هو نفسه تجسيداً برانيًا لما يبدو للشخص البرانى أن يكون منفصلاً عن العالم ليس "وليا" صوفيا. و السبب فى ذلك ليس بعيدًا عن متناول الباحث. و ما هو ساكن(إستاتيكى) يُصبح دون نفع بالمعنى العضوى. أما الشخص الذى يكون وقورًا و رابط الجاش بصفة دائمة يكون قد تدرب على أداء هذه الوظيفة، أى وظيفة الانفصال. و هو "لا يكشف بالمرة عن أى انفعال حاد"، و عن طريق حرمان نفسه من إحدى الوظائف العضوية إلى جانب الحياة الذهنية، يكون قد ضيَّق نطاق نشاطه. فذاك الذى يتلقى تدريبًا أزيد من اللازم يُصبح محكومًا بعضلاته.

لا يُعد الانفصال فى نظر الصوفى، سوى جزء، مجرد شطر من تغير متبادل. فالصوفية تعمل بأسلوب التناوب. وانفصال الذهن مفيد فى حالة ما إذا مكّن صاحبه أن يُقدم على فعل شيء ما كنتيجة له. فالانفصال لا يُمكن أن يكون غاية فى حد ذاته فى أى نسق يتطرق للتحقق-الذاتى للإنسانية.

وبطبيعة الحال أصبحت الوسيلة، فى الأنساق الميتافيزيقية سواء الجزئية أو المهجورة، غاية. وبلوغ الانفصال، أو السكون أو الشفقة( وهذه كلها عبارة عن أجزاء من أى ارتقاء للفرد) تُعتبر غاية فى الغرابة أو مرغوبة بحد ذاتها، ويكون من النادر بلوغها إلى الحد الذى يقبلها، من فوره، مؤديها.

يأتى تطور أو ارتقاء آخر عندما يتوفر التعليل المنطقى، بهدف إقامة الدليل على أن بلوغ الانفصال أو "التنسك" أو أى ارتقاء جزئى، وهو ارتقاء يحوز نوعًا ما من أنواع المعانى اللانهائية أو الجليلة. "فلان الفلانى بلغ مرحلة الانفصال الكامل، ونتيجة لذلك حقق درجة عليا من الإشراق والاستنارة."، وأكثر من ذلك يُصبح خرافة. وبطبيعة الحال هذا لا يأتى عقب ذاك، ولكن يبدو أن ذلك يحدث إلى هذا الحد أو ذاك. وفى أوروبا الغربية تسمع من أناسٍ على درجة معقولة تمامًا من الفهم، لولا هذا الموقف، مثل هذا القول:"فلان الفلانى ما أروعه! يستطيع أن يتحكّم فى دقات قلبه. دائمًا أتوجه إليه طلبًا لمشورته بشأن مشاكلى الخصوصية."ولكنك إذا قلت لنفس الشخص: "فلان الفلانى ما أروعه! إنه يستطيع أن ينسخ تسعين كلمة فى الدقيقة على النساخة[=الآلة الكاتبة]. فلتتوجه بمشاكلك إليه." فإن رد فعله الفورى لن يكون أقل من الاستياء.

لا يستطيع المرء أن يُعلِّم، فى مجال الميتافيزيقيا، إلاَّ ما يعتقد طالب العلم فعلاً فى صحته. فإذا كان له أن يُعلمك أن وقوفك على رأسك سوف يصل بك إلى تحقيق هدف باطنى من نوع ما، لزمه أن يستثير داخلك، درجة من الاعتقاد بأن أشخاصًا آخرين نجحوا فى تحقيق ذلك عن طريق هذا السبيل. وهذا ما قد نطلق عليه التأكيد الإيجابى، وهو التأكيد الذى قد يُصادف القبول أو الرفض. ويشمل التعليم الصوفى نطاقًا أكبر. فخلال جذب الانتباه إلى وجهات نظرٍ أخرى مختلفة عن تلك التقليدية، وعن طريق القيام بـ "كُدية" من الأنشطة، تُسمى مصطلحيا فى مجموعها "الصوفية"، يكون المعلم قد حاول

جاهداً أن يُوفِّر للمتعلم المواد التى سترتقى بوعيه. وقد تبدو التدابير التى يلجأ إليها حتى مدمرة، على حد تعبير السير "ريتشارد بيرتون"، ولكنها "بصفة أساسية بناءة من جديد". ويشير "جلال الدين الرومى" إلى هذا العامل عندما يتحدث عن هدم بيت فى سبيل كشف كنزٍ تحت أساساته. فصاحب البيت لا يريد لبيته أن يتعرض للهدم حتى ولو كان الكنز أكثر نفعًا من هذا المبنى (لأغراض هذا التصوير للأمر قد نفترض ذلك)، وهو مبنى قد لا يستأثر بإعجابه. على أن الكنز، وكما يقول "الرومى"، "هو المكافأة التى سيحصل عليها نتيجة لهدم البيت." فالأمر ليس أمر الاضطرار إلى كسر البيض قبل عمل "العجة"، ولكن أمر إقدام البيضة على كسر نفسها بنفسها فى سبيل توفير الفرصة للطموح إلى صنع العجة.

يُؤدى "المرشد والفيلسوف والصديق"، أى المعلم الصوفى، إذن، ما يُمكن أن يُعد وظائف متعددة. فبصفته مرشداً يكشف "الطريق"، إلا أن "السالك" أو الطالب هو الذى يتعيَّن عليه أن يقوم بالمشى. وباعتباره فيلسوفًا يجب عليه أن يحب الحكمة، بالمعنى الأصلى للكلمة. غير أن الحب بالنسبة إليه ينطوى على العمل، وليس مجرد الاستمتاع أو حتى اليأس المشهور عن الحب من طرفٍ واحد. وكصديق، فهو رفيق ومستشار، يوفِّر طمأنة ووجهة نظرٍ متأثرة بإدراكه لاحتياجات الآخرين.

يُعتبر المعلم الصوفى همزة الوصل بين التلميذ والهدف المنشود. فهو يجسِّد ويرمز فى نفس الوقت، كلاً من "العمل" نفسه، الذى يُعد هو نتاجًا له، وكذلك استمرار النسق أو "سلسلة النقل". وعلى نحو ما يرمز ضابط الجيش، لأغراضٍ عملية، للدولة ولأهدافها بالنسبة إلى العسكرى النفر، كذلك الأمر يرمز الصوفى لـ "الطريقة" أو للهوية الصوفية ككل.

ليس فى طوع المعلم الصوفى أن يكون شخصية تهز مشيتها الأرض، وتجتذب ملايين المريدين ويطبق صيته مشارق الأرض ومغاربها. فمرحلته الإشراقية لا يرى الجزء الأكبر منها سوى المستنين. وعلى غرار جهاز الاستقبال اللاسلكى، لا يستطيع الإنسان أن يلتقط سوى تلك الصفات الميتافزيقية و الفيزيقية التى تقع داخل مداه. وبناء عليه فالرجل(أو المرأة) الذى تدير رأسه شخصية معلم ما ويقف منها موقف الانبهار، سوف يكون الشخص الذى لا يكفى وعيه لتلقى التأثير أو الاستفادة منه. وقد لا ينفجر

سلك الاتصال، ولكن العنصر يُصبح متوهجًا بصورة مدمرة أو غير فعالة. "ليس فى وسع نصل من ورق الحشيش أن يخترق جبلاً. وإذا اقتربت الشمس التى تضىء العالم، فلسوف يُصبح العالم فى خبر كان." ("جلال الدين الرومى" "المثنوى". السفر الأول ترجمة: وينفيلد Whinfield ) وليس بوسع أحد سوى الشخص المتطور أن يلمح صفات المرحلة التى تعلو المرحلة التى لا يزال هو عندها. ولعله من الواضح، حتى على مستوى القياس المادى، أن الناس فى الغالب الأعم لا يستطيعون حتى إدراك الصفات الحقيقية للحكيم، أى ذلك الشخص الذى بلغ المرحلة الرابعة من الارتقاء الصوفى، عندما يكون هو لا يزال متوقفًا عند المرحلة الأولى أو الثانية.

والمقارنة التى يلجأ إليها الصوفيون فى هذا الصدد هى: يكفى ضوء خافت للوطواط[=الخفاش]، وبالتالى فإن سطوع الشمس لا يفيده فى شىء، حتى ولو بلغ معه مرحلة النشوة.

يضع الذهن المسمى بالحر أو العقلانى أشد الافتراضات إثارة للحيرة، عند تناول مسائل التدريس. والشخص الذى يقول:"سوف أتبع شخصًا يقنعنى بأنه أصيل"، لا يزيد عن أن يقول، كما يقول الإنسان الوحشى: "إذا ظهر لى أن شخصًا ما يحوز قوى غريبة أو يقهر بأى أساليب أخرى آلية التقييم عندى، فلسوف أكون على استعداد للخضوع لأوامره." مثل هذا الشخص مفيد لذلك الطبيب- السحار الذى يعيش فى الغابة، فلقد استورد للتو أسهم الماغنيسيوم "العجائبية" من ألمانيا، دون أن يكون له نفع كبير لنفسه. وهو أقل نفعًا للقضية الصوفية، لأنه ليس جاهزًا لتلقى الحقيقة، بصرف النظر عن مدى استعداده للاندهاش؛ إذ يتعيَّن عليه أن يمتلك القدرة الحدسية على إدراك الحقيقة.

جاء رجل إلى "لبنانى"Libnani، وهو معلم صوفى كبير، بينما كنت جالسًا معه، ودار بينهما هذا الحديث:

– أريد أن أتعلَّم، فهل تعلمنى؟

– عندى إحساس داخلى بأنك لا تعرف كيف تتعلم"

– هل لك أن تعلمنى كيف أتعلم؟

– هل تتعلم كيف تتركنى أعلِّمك؟

يُعد التنوع فى نوع المعلمين الصوفيين هائلاً، وذلك راجع جزئيًا إلى أنهم يعتبرون أنفسهم جزءًا من عملية عضوية. وهذا يعنى أن تأثيرهم على البشرية قد يحدث دون أى وعيٍ من جانب البشرية بهذه العلاقة. ولنضرب على ذلك مثالاً واحدًا: صوفى العصور الوسيطة قد ينتقل من مطرحٍ لآخر مرتديًا ثوبًا مرقعًا ويعلِّم عن طريق الإشارات، وقد لا يتكلم أبدًا أو يتفوه بكلماتٍ سرية يستعصى فهمها. ولم يؤسس ذلك الصوفى مدرسة رسمية لنفسه، ولكنه تأكد أن رسالة الصوفية قد وصلت إلى الناس فى البلدان التى مر بها خلال تجواله. مثل هذه الشخصية الغريبة ذاع صيتها فى إسبانيا وسائر أنحاء أوروبا. والاسم الذى أطلقوه على هذا المعلم الصامت الذى يأتى بحركاتٍ غريبة فى بعض الأحيان هو "أغلق"(والجمع "أغلقين" ونُطقت بحرف "الراء" الحلقى و"الكاف" الأوروبى أى: Arlakeen,arlaquin ) وهذا عبارة عن لعب لفظى باللغة العربية فالكلمة تعنى "الباب الكبير" كما تعنى "الكلام المشوش". وليس هناك شك كبير فى أن ظهوره لغير المتمرس امتد فيما يُعرف حاليًا فى أوروبا بـ " Harlequin " أى "المهرج".

قد يرتدى الصوفى المتضلع Adept الآن معطفًا مرقعًا أو ملابس عادية. و قد يكون شابا أو عجوزًا. و يشير "الحجويرى" إلى مقابلة مع معلم شاب من هذا النوع. كان هناك رجل يريد أن يعرف شيئًا عن الصوفية و كان أن رأى شابا يلبس زى المتضلعين، و لكن مع زجاجة حبر على جانبه. فظن أن ذلك أمرٌ غير عادى، فالصوفيون ليسوا كتبة. و كان أن اقترب من "المحتال" الذى حسبه أحد الكتبة، مستعينًا فى حكمه على الثوب المرقع الذى يرتديه و سأله عن معنى الصوفية. فجاءه الرد: "الصوفية ليست فى أن تظن أن المرء ليس صوفيا لمجرد حمله لدواة حبر."

فى الوقت الذى قد يستطيع فيه الصوفى أن يبلغ مرتبة الإشراق أو الاستنارة فى فترة تطول أو تقصر، فليس فى طوعه أن يبدأ فعلاً فى التعليم حتى يتلقى من

أستاذه "ثوب الإذن" فى استقبال تلاميذ وتسجيلهم، فليس كل الصوفيين، مرشحين لعملية التدريس. ويُلخِّص التفسير الباطنى لدعابة معروفة الأمر على النحو التالى:

**يُعد نصف الطبيب خطراً على الحياة،**

**أما نصف الشيخ فخطرٌ على الإيمان.**

وبهذا المعنى قد يكون نصف الصوفى شخصًا تحرر من الحاجة إلى أن يتتلمذ على يدى معلم، ولكن يتعيَّن عليه أن يواصل السير على امتداد "الطريق" بنفسه حتى يبلغ الغاية النهائية. وطالما كان مشغولاً بالارتقاء شخصياً فليس بوسعه أن يعلِّم.

يُشار إلى المعلم باعتباره "العارف" Sage والمرشد Guide و"الكبير" Pir والشيخ. وهناك كم كبير آخر من الكلمات التى تستخدم، بظلال مختلفة من المعانى التى تبيِّن الطبيعة المحددة للعلاقة بين أعضاء جماعة معينة ومعلمهم.

هناك ثلاثة دروب يستطيع المعلم أن يشير بها على الطالب. وفى معظم الأنساق الصوفية، يمضى خلال مدة تمرين تمتد ألف يوم وواحد، يجرى خلالها تقييم وتعزيز قدرته على تلقى التعليمات. وإذا لم يفلح خلال هذه الفترة التى قد تكون رمزية (وقد تمتد أيامًا أخرى)، فلسوف يجد نفسه مضطراً إلى مغادرة المدرسة. والدرب الثانى عندما يقبل المعلم طالبًا مباشرة، دون أن يُلزمه بحضور الاجتماعات العامة للمجموعة أو "الحلقة" أو "الدائرة"، ويُعطيه تمارين مخصوصة كى يؤديها بالتناغم مع ذاته وبصورة مستقلة. أما الطريق الثالث فعندما، يقبل المعلم التلميذ، رسميا بعد تقييم قدراته ولكنه يرسله إلى معلم آخر يكون متخصصاً فى تدريس التمارين التى ستقدم له فائدة أكبر بصورة مباشرة. فمعلمو بعض المدارس، وحسب، هم الذين يطبقون كافة التمارين التى قد يرد ذكرها: وبصفة عامة مدارس آسيا الوسطى وخصوصاً العنصر النقشبندى الذى يُسمى "الأعظمية" الذى يُضمِّن مناهج تعليمية جديدة فى شكل تدبير متراكب overlap.

لمثل هؤلاء المعلمين منهج موحَّد يتركز فى دائرتهم الداخلية، وهو ما نستطيع أن نسميه مصطلحيا "المركز" أو "المقر". كما يُشار إلى مجلس الصوفيين الذين يؤدون مثل

هذه التمارين أيضًا بـ "المركز"، مع أنهم قد يسمُّون "مجلس" عندما لا يكونون منخرطين فعلاً فى أداء تلك التمارين.

كل التعاليم الصوفية، تميل نحو تعدد المعانى، اعتماداً على أى مدى وما هو المستوى الذى يستطيع الفرد عنده أن يستوعبها، فهناك كثير من الأوهام فى الأدب حول دور المعلم، وهى الأوهام التى تترجم بصورة حرفية. يقول "الرومى" على سبيل المثال: "العامل مخبوء فى ورشته[=عمله]"، وهو المجاز الذى يفهم منه الإشارة إلى الحلول الإلهى. وهذا صحيح تمامًا بالمعنى اللاهوتى، وهو ما يُعد، على غرار جميع التعاليم الصوفية، حاملاً لحقيقة موضوعية، وهذا معناه أنه صحيح فى كل تفسير ممكن. وإلى الحد الذى ينطبق فيه على التدريس، مع ذلك، فهو يعنى أن المرشد الصوفى جزءٌ من "العمل" تمامًا كالمعلم: كل العملية من المعلم إلى التعليم إلى المتعلم، ليست سوى ظاهرة واحدة منفردة.

تعتبر العاقبة الضمنية بأن التدريس لا يُمكن تعلمه بصورة منعزلة حيثما يتعلق الأمر بالصوفيين بمثابة حقيقة مركزية على أهمية تدشينية عالية. فقد لا يكون المرشح التلمذة الصوفية قادراً أو ميالاً لاستيعابها، ولكن ما لم يستوعبها الصوفى فلن يكون صوفيا حقيقيا أبداً.

ولهذا السبب فإن وظيفة و شخصية المعلم الصوفى يُسمح لهما دائمًا بالنمو فيما يتعلَّق بالإدراك عن طريق مثل تلك المواد التى حُشدت أعلاه، إلى جانب الأداء الفعلى لشعائر الصوفية.

ويكشف البروفيسور أيه.چى.أربرى **A.J.Arberry**، من جامعة "كيمبردج"، الذى تناول الصوفية من منظور أكاديمي متعاطف بصورة ثابتة، عن الصعوبات التى يتعيَّن على العامل الثقافى والبرانى مواجهتها، أى "غموض مبدأ يعتمد إلى حدٍ كبير على التجارب بطبيعتها الخاصة التى تكاد تستعصى على التوصيل للآخرين."(٢)

كنت حاضراً ذات يوم عندما راح طالب أجنبى يدرس الباطنية، يسأل شيخًا صوفيا فى الشرق الأدنى بشكلٍ مكثف، وكان الطالب مستميتًا فى سبيل معرفة الكيفية

التى يستطيع خلالها أن يتعرف على "المعلم الصوفى"، وما إذا كان الصوفيون يملكون أساطير مسيحانية[نسبة إلى "مسيح" ينتظره المؤمنون فى التقاليد الموسوية يظهر كى يخلص بنى إسرائيل من العبودية، ويكون من نسل "داود" الملك-النبى، وهذا "المسيح" يوازى "المهدى المنتظر" الذى يظهر فى آخر الزمان لنشر العدل فى تقاليد الديانة المحمدية وخصوصًا عند الشيعة. المترجم ] تشى بإمكانية ظهور مرشدٍ يستطيع أن يعيد الناس مرة أخرى إلى الوعى الميتافزيقى. فقال الشيخ: "أنت نفسك مقدرٌ لك أن تكون رائدًا من هذا النوع. ولسوف يكون للباطنيين الشرقيين دور بارز فى حياتك. حافظ على الإيمان فى صدرك." ثم استدار إلى تلاميذه وقال:

– هذا هو ما جاء إلى هنا من أجله. فمن ذا الذى يحرم طفلاً من حلواه ومن ذا الذى يقول للمجنون إنه معتوه؟ وليس من وظائفنا أن نؤهِّل غير القابلين للتأهيل. وعندما يسألك شخص ما: ما رأيك فى معطفى هذا الجديد؟ فيتعيَّن عليك ألاَّ تقول له: إنه فظيع ما لم تكن قادرًا على إعطائه معطفا أحسن مما يرتدى، أو تعلمه ذوقًا أفضل عند اختيار الملابس. ولكن بعض الناس يستعصون على التعليم.

يقول "جلال الدين الرومى":

– "ليس فى وسعك أن تُعلِّم عن طريق عدم الاتفاق."

## الفصل السادس والعشرون

# الشرق الأقصى

**توجه سرب من الأسماك إلى**
**حكيم السمك، وهو يتساءلون،**
**عما يكون عليه الماء. فقال لهم**
**حكيم السمك إن الماء يحيط بهم،**
**ومع ذلك لا يزالون أسرى**
**الظن بأنهم عطشى.**
**النسفى**

كان تأثير الصوفية على الحياة الباطنية الهندية عظيماً إلى الحد الذى كشف فيه الدراسون عن أن العديد من المدارس التى كانت تُعد نتاجًا للديانة الهندوسية القديمة، إنما ترجع إلى أصولٍ صوفية. وتنطوى هذه الحقيقة التاريخية بالنسبة إلى الصوفى على أهمية أقل من تلك التى تقول بأن التيار الباطنى مع منابعه، هو بصفة أساسية واحد. ولو أن المظاهر البرانية المختلفة للباطنية فى الشرق الأقصى أدت، بصفة عامة بها - أى بهذه الباطنية - إلى قبول الافتراض بأن هذه الشعائر جاءت كنتاجاتٍ مستقلة لهذه الثقافة أو تلك التى تنغرس فيها بجذورها، إلا أن مثل هذا الرأى الحياتى يُعد ضربًا من ضروب المحال بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن الحق واحد، وأن الذين يعرفونه يتعيَّن عليهم أن يشيعوه بين غيرهم ولا يبقونه داخل مقاصير مغلقة.

قبل ما يزيد على ألف سنة مضت انغرست فى الهند البذرة التى كان لها أن تزدهر إلى تنويعة من المدارس التأملية التى يظهر أنها ترجع إلى أصولٍ هندية. ومثالاً

على ذلك نجد الباطنية القائمة على الحب من النوع الـ "بهاكتى" bhakti أى "التبجيل"، وهنا لاحظ د. "تارا شاند" Tara chand فى كتابه المعنون "التاريخ الثقافى للهند" Cultural History of India :

> "تشير خصائص أخرى معينة للفكر الهندى الجنوبى الذى يرجع للفترة من القرن التاسع م.ع.م. وصاعداً، مع ذلك بصورة قوية إلى تأثير إسلامى. وتتمثل هذه الخصائص فى التركيز المتنامى على الوحدانية والعبادة المفعمة بجيشان العواطف والخضوع الذاتى (parpatti) وتبجيل المعلم (guru bhakti) وبالإضافة إلى تلك الخصائص والتهاون بالالتزام بالقواعد الصارمة لنظام الطوائف-الاجتماعية caste system وعدم الاكتراث بأداء الشعائر كغاية بحد ذاتها... والذوبان فى "الذات العلية"، خلال الولاء لمعلم من المعلمين...فالمفهوم الصوفى عن تقديس المعلم أُدمج فى صميم هندوسية العصور الوسيطة".

وبذلك يكون د. "شاند"، قد عجز، مع أنه دارس عظيم، عن ملاحظة أن النقط التى تنطوى على مغزى، تلك التى عددها هنا، سواء فى تجميعها وتصنيفها وتركيزها، صوفية أكثر منها إسلامية بشكلٍ مباشر وبالمعنى العادى، أى بالمعنى الذى يفهمه منها رجال الدين أو اللاهوتيون المسلمون. وفى معظم العبادات الهندية انحرف دور المعلم المقدس عن طبيعته الأصلية، ودخل عليه تعديل أعطى المدارس الهندوسية فى وقتٍ لاحق مسحة غير- صوفية. وتلك هى فى الغالب الأعم العبادات التى تبهر الطلاب الغربيين، الذين يشغلهم كثيراً أن يعثروا على الروحانية، وهى "شغالة"(=رهن العمل) فى الشرق، أولئك الذين يميلون إلى التقلص إلى الولع بمشتقات المدارس الصوفية، تلك التى تستخدم بهرجات الديانة الهندوسية.

مع أن المعلمين الصوفيين وجدوا شيئًا، دون جدال، يبنون عليه، إلاَّ أنهم كانوا مسئولين إلى حد كبير عن تأسيس ما أصبح يُعرف بالمدراس الهندوسية الكبرى

للباطنية. ويرى "أوجست بارت" Auguste Barth فى كتابه "ديانات الهند"Religions of India ذلك التناظر بين الاستقرار الجغرافى والتأريخى للصوفيين فى الهند ونهضة ما أصبح يُظن فى وقتٍ لاحق أن يكون مدارس الباطنية الهندية التى ترجع إلى أزمنة سحيقة:

من الثابت فى هذه الأنحاء، فى الفترة من القرن التاسع حتى الثانى عشر، أن تلك الحركات الدينية الكبرى بدأت نهضتها، وهى الحركات التى ترتبط بأسماء "سانكارا"Sankara [1] و"رامانويا" Ramanuja و"أناندا" Ananda و"تيرثا"Tirtha و"باسافا" Basava، تلك الحركات التى خرجت منها أغلبية الطوائف التاريخية وفى نفس الوقت لم تقدم الهندوسية أى نظير حتى فترة طويلة لاحقة.

توفر عامل شل قدرة الطلاب على مراجعة الأقوال التى نسبت الحركات الباطنية بين الهندوس إلى الأزمنة السحيقة. وتمثَّل هذا العامل، على ما قد يبدو عليه من غرابة بالنسبة لمعظم القراء، فى أن الأدب الهندوسى الدينى القديم لم يصادف التدوين، إلا فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، بناء على اقتراح دارسين بريطانيين من أمثال السير "وليم جونز".[2]

ولذلك يندر أن نعثر على وثائق قديمة. ويُعتقد أن أقدم وثيقة هندية قديمة هى نتفة بوذية مكتوبة على لحاء شجرة من أشجار السندر ترجع إلى أواخر القرن الخامس م.ع.م. من منطقة "تاكسيلا" Taxila ولكن الوثيقة المعروفة باسم "باكشالى"، وهى من نفس المواد البوذية تبدو أنها ثانى أقدم وثيقة تنتمى للعصور القديمة، مع أن هذه الوثيقة لا ترجع إلى أبعد من القرن الثانى عشر.[3]

والحركات الإصلاحية وبينها "بهاكتى" فى الهندوسية، هذه التى منحتنا تلك الأسماء الكبيرة مثل "مادهفا" Madhva و "رامانادا" Pamananda و"كبير"Kabir تعتمد إلى حد كبير على الفكر والتطبيق الصوفيين اللذين دخلا الهند بعد الفتح الإسلامى. ولقد "قضى "كبير" وقتًا طويلاً مع الصوفيين المسلمين." أما "دادو" فيكشف "حتى عن معرفة أوسع بالصوفية من سابقيه...ربما نتيجة لأن الصوفيين فى غرب الهند

تركوا تأثيراً أكبر على أذهان الباحثين عن "الذات العلية"، سواء أكانوا من الهندوس أو المسلمين مما تركه مسلمو شرق الهند." على حد تعبير "تارا شاند" الذى لم يكن هو نفسه صوفيا.

أما الديانة السيخية، فهى حقيقة تاريخية، ومؤسسها المتصوف "جورو ناناك" Guru Nanak والذى يعترف طوعًا بدينه الذى يدين به للصوفية. ويقول عنه صاحب كتاب "التاريخ الثقافى للهند":

"من الواضح أنه تشرُّب الحكمة الصوفية، وحقيقة الأمر أنه من أصعب الأمور أن نكتشف كيف استطاع على وجه التحديد أن يسحب نفسه بعيداً عن الكتب الهندوسية المقدسة. ولقد أدت إشاراته النادرة إليها بأحدهم أن يتخيَّل أن "ناناك" لم يعرف الأدب "الڤيدى" Vedic و"البوراني" Puranic إلا معرفة سطحية".

وحتى اسم "السيخ" نفسه يعنى "السالك"[=الباحث]، وهو نفس الاسم الذى يستعمله الصوفيون للصوفى المتجول.

ومن المعروف أن "ماهارشي ديڤيندرانات تاجور"Maharshi Devedranath Tagore ( ١٨١٥-١٩٠٥ ) - والد الشاعر المعروف "رابندرنات تاجور" - قضى سنتين فى جبال "الهيمالايا". وخلال هذه الفترة لم يكن منكبا على درس الكتب المقدسة لموروثه الهندوسي، ولكن قصيدة للقطب الصوفى الكبير "حافظ الشيرازى"، ونتيجة لذلك تلقى رؤية تجلت فيها "الذات العلية"، وفقًا لفقيد هندوسى آخر، هو البروفيسور "هانومانتا راو" Hanumantha Rao .

كما ترك المعلمون الصوفيون المتأخرون، ومعظمهم جاءوا فى أعقاب الغزاة الفرس والأفغان والترك، على المجتمع، تأثيراً غير مسبوق. وتمثلت إحدى نتائج وصول هؤلاء إلى الهند أن الهندوس استعاروا فعلاً الكلمة العربية للصوفى المتفانى: فقير، وحملوها هم أنفسهم.

أريقت أحبار كثيرة عن الأعمال المذهلة و"الكرامات" المنسوبة لهولاء الرجال، وإلى اليوم لا يزال ملايين الناس من كل المشارب يتجمعون سواء لتقديس أو التماس عونهم بصفتهم "أولياء."

وقد أرسل "معين الدين شيشتى" مؤسس الطريقة "الشيشتية" فى الهند إلى "أجمار" Ajmar فى أواسط القرن الثانى عشر، كى ينقل دروسه إلى "الهندوس". ويقال إن "الراجا برتفى راج" Raja Prithvi Raj، الذى كره وصوله، جمع الجنود والسحرة كى يمنعوه من دخول المدينة. ولكن الجنود أصيبوا بالعمى، إثر حفنة الحصى التى قذفها هذا "الولى" نحوهم، اقتداءً بالرسول الكريم فى واقعة مماثلة. ويخبرنا شهود العيان أن نظرة واحدة من عينى "معين الدين"، تشل أفواه ثلاثمائة "يوجيا" و"حكيمًا" فيعجزون عن فتحها، وصاروا من تلاميذه. لكن الحكاية الأكثر إبهارًا هى حكاية المعركة السماوية بين "چيبل" Jaypal الساحر الهندوسى المشهور والصوفى الفقير.

أحضر "چيبل" معه عدة آلاف من تلاميذه الذين يدرسون "اليوجا" على يديه، حسب ما ترويه الأسطورة "الشيشتية" ثم قطع إمدادات الماء عن بحيرة "أنازاجار". فلقد أخذ كل عضوٍ جديد فى الطريقة "الشيشتية" ملء دلو من ماء البحيرة، وعلى ذلك جفت الجداول والآبار فى المنطقة.

كما أرسل "چيبل" بمئات الأشباح ، بما فيها أسودًا ونمورًا، كى يهاجموا "الولى" وأتباعه. ولكن الدمار كان فى انتظارهم فى اللحظة التى لمسوا فيها الدائرة السحرية التى رسمها حوله وأتباعه كى تحميهم. وبعد سلسلة من الهزائم استسلم "چيبل" وأصبح أشهر تلميذٍ لـ "شيشتى" وحمل لقب "عبد الله البرى"، وذلك لأن المظنون أنه سوف يظل يجوس حتى الأبد على مقربة من الضريح الكبير فى "أجمار".

هناك، على نحو ما هو ملحوظ تمامًا، ثلاثة مستويات من الاتصال بين الصوفيين والهندوس أو الباطنيين "السيخ". وسوء الفهم الذى يكتنف هذا الأمر هو المسئول عن كثير من التشوش. فى السياق التاريخى والثقافى، وكذلك فى السياق الميتافزيقى السليم، يشترك جميع الأطراف فى الإحساس بوحدة الأهداف فيما يتعلق بدور الباطنية فى الارتقاء بالإنسان. كما أنهم أيضًا على وفاق فيما يتعلق باتساقهم الأساسى. فميدان الشعائر الجامدة والمتكررة والعقائدية [=الدوجما] المتحجرة وعبادة الفرد، هو الميدان الذى نصادف فيه وحسب الانشقاقات الحادة.

والمسلم الضيِّق الأفق المتمسك بالشكليات بصورة مرضية الذى يتبع نهجًا صوفيا سطحيا هو الذى سيصطدم بصفة تكاد تكون مستمرة بالفرقة المعارضة، وبذلك يقترن الناسك الهندوسى المحترف بالتقاليد المتدهورة.

ولما كان هؤلاء الأشخاص الأخيرون أى المسلمون الضيِّقو الأفق والنساك الهندوسيون هم الذين يُصدرون أعلى جلبة ويُظهرون أكبر استعراض، فالغرباء يتخذون منهم، فى الغالب الأعم، ممثلين أصلاء للتيار الباطنى. فباطنيتهم المدروسة ومواهبهم فى الاستحواذ على زينة الحياة الدنيا أكثر لفتًا للنظر وأشد جذبًا للانتباه من مدارس الباطنيين الحقيقيين. وهم أيضًا يميلون إلى الاندفاع نحو النشر، لتوفير مواد للمصورين الوثائقيين، وتجنيد التلاميذ من الخارج، ومحاولة نشر تعاليمهم على أوسع نطاقٍ ممكن. ولا تُعد كثيرٌ من العبادات الشرقية-الأساس فى العالم الغربى، فى واقع الأمر أكثر من مشتقاتٍ من هذه المعارض المكشوفة، هذه التى تنتحل لون التقاليد الأصيلة، ولو أنه لونٌ سطحى.

كما لا تميل إلى الاستماع إلى النصح الذى يُسديه إليها المعلم الأكبر الشيخ "عبد الله الأنصارى"، و هو النصح الذى ترجمه ترجمة موفقة "السيخى" الموقر السردار السير "يوجندرا سينج" Jogendra Singh :

"الصوم ما هو إلاَّ توفير للطعام. والصلاة الشكلية للعجائز من الرجال والنساء. أما الحج فهو متعة من متع الدنيا الغرورة. اقهر القلب: السيطرة عليه تعادل قهره فى الحقيقة. فالقانون الصوفى يحتاج إلى ما يلى:

**العطف على الصغير.**

**الكرم مع الفقير.**

**النصح النصوح للصديق.**

**ضبط النفس مع الأعداء.**

إهمال الحمقى.

الاحترام للمتعلمين.*

هناك تفاعل جدير بالاهتمام بين الفكر الهندوسى والتعاليم الصوفية، نستطيع أن نضرب عليه مثالاً بالتعليق على "السلوكات"[=المفرد "سلوكة"] Slokas التى تضم كما هائلاً من الحكمة الشعبية الهندوسية المنظومة على هيئة سلسلة من الأقوال التى تدعى بهذا الاسم، وهذه الأقوال الحكيمة تنتقل من جيل لآخر أو من معلم لتلميذه. ويذهب التعليق الصوفى، مثل تعليق "عجمى" Ajami إلى أن "السلوكات"، كما يروجها أصحابها ليست، بوجه عام، سوى نصف نسق مزدوج من التعليم. وعلى غرار ما نفعل مع خراريف "إيسوب" Aesop أو حكايات "سعدى الشيرازى"، نستطيع أن نقرأها على أنها مجرد نصائح جيدة تصلح لأن نربى عليها أطفالنا، أو نقرأ فيها معانى جوانية.

وإليكم بعض "السلوكات"، مع تعليق "عجمى" عليها، وهو التعليق الذى يستخدمه الصوفيون الهنود كتمرين. وقد سرنا فى ترقيمنا لهذه "السلوكات" حسب النهج الذى اتبعه الأب "دبوا" Dubois فى كتابه المعروف "الأخلاقيات والعادات والشعائر عند الهندوس"(Hindu Manners,Customs and Ceremonies(Oxford,`906,pp.474 et seq.

* فى خضم العذابات والرزايا والمحن التى نصادفها فى حياتنا، من ينهض لمساعدتنا يكون صديقًا لنا.

** ادرس ما إذا كنت تعرف ماذا تكون المساعدة. ويقتضى ذلك وجود الاستنارة عند من يعرف.(السلوكة الخامسة)

* سم العقرب موجود فى ذيلها وسم الذبابة فى رأسها وسم الحية فى أنيابها. ولكن سم الشخص الشرير موجود فى سائر أنحاء بدنه.(السلوكة الحادية عشرة)

** أمعن الفكر فى خير الشخص الخيِّر، فهو موزع أيضًا بالتساوى.

* قد يكون فى استطاعتنا أن نقارن بين الشخص الفاضل بشجرة ورقاء عظيمة، فهى تتعرض لصهد الشمس، فيما توفر "الطراوة" للآخرين عندما تمد إليهم ظلها .(السلوكة الثامنة عشرة)

** فضيلة الشخص الخيِّر سوف تساعد المتفانى ولكنها سوف تُضعف الكسول. الظل راحة من العمل.

* يخشى الشخص الصفيق الأمراض التى تنجم عن الرفاهية، والشخص الشريف يخشى الازدراء، كما يخشى الغنى جشع الملوك. والرقة تخشى العنف، والجمال يخشى العجز، والتائب يخشى نفوذ الحواس، والبدن يخشى الـ "ياما" أى إله الموت، ولكن البخيل والحسود لا يخشيان شيئًا. (السلوكة الحادية والأربعون)

** كن حكيمًا، لأن الحكيم يستوعب طبيعة الخوف. وبالتالى يغدو سيداً للخوف.

مر ألف سنة على التبادل بين الصوفيين والباطنيين الهندوس قبل أن تجتذب الباطنية الهندية اهتمام الدارسين الغربيين. أجرى الأمير "دارا شيلوه" Dara Shiloh الذى ينحدر من السلالة المغولية تقييمًا دقيقًا للأدب "الڤيدى" Vedic، ومقارنة بين طريقتى التفكير المحمدية والهندوسية. وعلى غرار ما فعل المعلمون الصوفيون قبله، توصل إلى نتيجة تقول بأن الكتب الهندوسية المقدسة ليست سوى بقايا تقاليد باطنية تتماثل مع تلك المعروفة للديانة المحمدية، وبأكثر معانيها الجوانية تحديداً هى هى التقاليد الصوفية.

وقد ضمت أبحاثه أيضًا الكتب المقدسة للموسويين والمسيحيين، تلك التى درسها من وجهة نظر تقول إنها تُمثل إضفاء الطابع البرانى على ارتقاء محتوم للوعى الإنسانى، ذلك الوعى الذى يتركز من وقت لآخر داخل مجموعة معينة من البشر. وتأسيسًا على أعماله، تلك الأعمال التى تبنَّت موقف الدارسين على عهد "هارون الرشيد" فى بغداد، اعتمد قدر كبير من المقارنات الباطنية اللاحقة وحتى الحديثة.

تُعد أعمال "دارا شيلوه" لافتة للنظر، وهى كذلك، لأن من قام بها أمير مسلم من أسرة تحكم بلاداً يسكنها غير مسلمين، تعبيراً واحداً لا غير للاتصال الذى قام به الصوفيون فى جميع أرجاء الهند لعدة قرون. وفى هذا الصدد يُمكننا أن نرى العملية على اعتبار أنها قريبة للغاية من تلك التى حدثت فى أوروبا العصور الوسيطة، عندما

عجز وجود كنيسة تتمتع بالقوة والسطوة عن أن يحول دون نمو وترعرع مجاميع مثل تلك المجاميع الصوفية-التنظيم، تلك التى كشفنا عنها فى الفصول السابقة.

ومع ذلك فلا ينبغى لنا أن ننظر إلى دور الصوفية على أنه من النوع الذى يطرح النتائج التى أسفرت عنها دراسات الأديان المقارنة والتركيز على النظرية "الثيو-فلسفية" theosophical للوحدة الأساسية التى تجمع كل التجليات الدينية. فلم يعرف التاريخ لحظة واحدة لم ير فيها الصوفيون أنفسهم منخرطين فى أداء مهمة إعلاء شأن الأشكال الخارجية و تأييد الحقيقة الدينية، واكتساب المعرفة عن الديانة عن طريقها هى ذاتها. و بينما قد يكون من الصعب أن نشرح بمصطلحات أكثر خشونة للديانة الشكلية بأن هناك وحدة فى التجربة، وأن هذه الوحدة كانت موجودة، مع ذلك، فى كل وقتٍ من الأوقات. وأقرب ما يستطيع المرء أن يصوغه بمصطلحاتٍ مألوفة عن هذه الحقيقة هو أن يقول: بالنسبة للصوفى وسائر الباطنيين الذين ينتمون للتيار الصوفى كان هذا محل دراسة نفسانية/سيكلوجية، وليست أكاديمية. وتمثّل هدف الدراسة، وقد استخدمت، عودًا على بدء، العبارات المحدودة المتاحة لنا هنا، أن تجعل المرء مستعدًا للإنصات للباعث الجوانى، الذى يحاول تخليق مزيد من الارتقاء فى الوعى الإنسانى. وبالتالى فإننا ننظر إلى الباطنية والديانة على أنهما عقد اقتران بين الفرد والجماعة وبين مصير النوع البشرى، كما يتبدى فى دافعٍ ذهنى.

ينطوى التشابه بين الفكر والتطبيق الصوفيين من ناحية والعبادة البوذية الطابع فيما يُقال: "الزن" Zen، تلك العبادة الغريبة، على نحو ما يؤدى شعائرها اليابانيون، من ناحية أخرى، على أهمية كبرى. وتقول "الزن" إنها نقل سرى خارج نطاق البوذية المعتمدة، عبر القدوة الفردية والتعليم. ومن الناحية التاريخية، ليست ضاربة فى أغوار الماضى، كما أن معتنقيها لا يربطون بينها وبين أى حادثة معينة فى حياة "بوذا".

وترجع أقدم سجلاتها إلى القرن الحادى عشر، بينما تأسست أقدم مدرسة لها فى اليابان وقد جلبت إليها من الصين فى سنة ١١٩١م.ع.م.

تتناظر الفترة التى شهدت وصول "الزن" إلى اليابان من الهند مع النمو الحديث للمدارس الهندية تحت ظل الحافز الصوفى، ومطرح المنشأ: جنوب الصين، هو نفس الموضع الذى ظل العرب والمسلمون الآخرون يقيمون فيه مستوطناتهم لقرون طويلة. على أن البوذية نفسها ترجع وحسب إلى سنة ٦٢٥، ووصلت إلى اليابان فى الفترة بين النصف الثانى من القرن السابع ومطلع القرن التاسع. وكان التغلغل المحمدى والصوفى وغزو الأضرحة البوذية التقليدية فى آسيا الوسطى يجرى تمامًا على قدم وساق فى تلك الآونة، فلقد دخلت عبادة "بوذا" إلى "التبت" قادمة من المعاقل البوذية الكبرى فى أفغانستان، عقب الغزو الإسلامى.

هناك أساطير تربط بين عبادة "الزن" الصينية وبين الهند، والتقاليد الصوفية تؤكد أن أوائل الصوفيين الكلاسيكيين، الذين أقاموا اتصالات روحية مع أتباع "البد"bodd بمجرد أن عثروا على خيط مشترك يجمعهم مع باطنيى الهندوس.

يُعد التشابه بين ديانة "الزن" والصوفية، على مستوى المصطلحات والحكايات وأنشطة "الأولياء"، ملحوظًا. فمن وجهة النظر الصوفية يتشابه أداء شعائر هذه الديانة، كما نعرفه فى الأدب الشعبى، بصورة لا جدال فيها عمل جزء من تكنيك التأثير zarb الصوفى.

ويبدو أن الحق لم يجانب د."سوزوكى"، الذى يُعد أهم شارح أدبى لـ "الزن" فى اعتبارها مجلوبة إلى الذهنية فى الشرق الأقصى، إلا أن الأفكار و القصص الرمزية والأمثلة التى تضمها التعاليم الصوفية كانت مستقرة تمامًا قبل قرون من الخطاب الذى كتبه معلم "الزن" "ينجو"Yengo (١٥٦٦-١٦٤٢بالتقريب) وجرى الاستشهاد به عند الإجابة عن هذا السؤال: "ما هى "الزن"؟ وأولئك الذين توفروا على قراءة الفصول السابقة من هذا الكتاب سيكونون على دراية كاملة بمثل تلك التعابير، إذا توفر السماح للنغم الذى يتردد فى الشرق الأقصى أن يتحول إلى كلمات منطوقة:

"تقدم (أى ديانة "الزن") بحق تحت عينيك وفى هذه اللحظة تكون قد تسلمت النسق كله. إذ يكفى الصديق النجيب كلمة واحدة كى يقتنع بالحقيقة التى تنطوى

عليها، ولكن حتى عند هذه اللحظة فإن الخطأ يكون قد زحف. وأكثر من ذلك عندما تودع الحبر والورق أو تُسلِّم للبرهنة بالكلمات أو المماحكة المنطقية، فإنها تواصل انسلالها منك. فحقيقة "الزن" الكبرى ملك للجميع. انظر داخل نفسك ولا تبحث عنها خلال الآخرين. فذهنك فوق كافة الأشكال، وهو حر و رزين ومُغْنيك، وهو يطبع نفسه بطابع أبوي على حواسك الست و عناصرك الأربعة. وفيه يُمتص النور. وتخرس ازدواجية الذات والموضوع. فلتنس كلاً منهما، واعل على الذهن وافصل نفسك من الفهم واخترق بعمق مباشر داخل هوية عقل-"بوذا"، فخارج هذا العقل لا وجود هناك لأي حقائق."(٤)

قد يكون من السهل أن نحاول أن نبني على هذه الحقائق اللافتة للنظر نقل الصوفية أو الاشتقاق النهائي لما يُسمى الآن بـ "الزن" من ذلك المصدر. ولكن وفقًا للعقيدة الصوفية لا بد أن تكون العقيدة باستمرار هناك، أي تعمل في الذهن الإنساني. وأي اتصال صوفي كان ليساعد على إعادة إشعال الوعي الجواني بالحقيقة الصادقة الوحيدة.

ولقد كشف صوفي صيني يدعى إتش.إل.ما H.L.Ma، خلال حديثه أمام اجتماع لـ "الرابطة الميتافيزيقية في هونج كونج" قبل عشر سنوات، كيف أن طريقة صوغ الأفكار يُمكن أن تختلف مع البيئة الثقافية:

"فيما يتعلق بكل "السالكين" أو الباحثين عن الحقيقة، يتعيَّن على أن أقول إنه من الصعب التعريف بالصوفية. لماذا؟ ذلك لأن المستمعين الجدد يتوقعون الكشف عن نسق يتبع نمطهم المقبول من الفكر. وهم لا يدرون أن هذا النمط من الفكر هو الخطأ الذي يحملونه في جوانحهم. والصوفي كامن داخلك بالفعل. وأنت تستشعره لكنك لا تعرف ما هو. فعندما تستشعر مشاعر معينة كالعطف والحب والصدق والرغبة في أن تجود بكل كيانك في عمل شيء ما فهذا هو الصوفي. أما إذا كنت تفكر أولاً في نفسك، فعندئذ لا تكون صوفيا. وإذا وجدت نفسك مفعمًا بتعاطف قوي مع الحكيم النبيل، فهذا هو الصوفي... سألوا أحد "الأقطاب" عما يكون عليه الصوفي، فما كان منه إلا أن خبط السائل أي طارح السؤال. وكان يعني بذلك: "أرني موضع الألم فأشير إليك نحو الصوفي. وتقول للقطب: "من أين يأتي النور؟" فإذا به يطفئ الشمعة التي في يدك.

ويعنى بذلك: "قل لى أين ذهب، كى أقول لك من أين جاء." فالمرء لا يستطيع أن يُعبِّر بالكلمات عما تسأل عنه بالكلمات..."

قد يبدو هذا مغرقًا فى شرقيته بالنسبة للقارئ الغربى، ولكن التصويرات المستعملة(كالألم والشمعة) ليست نظائر تنتمى بصورة كلية للشرق الأقصى بأى حالٍ من الأحوال. فلقد انحدرت مباشرة من تعاليم "القطب الشرقى" المعروف "جلال الدين الرومى". إلا أن منهج طرح الأفكار ،على نحوٍ سريع و"شلجمى"[=تشبيهى بشكلٍ عام ومثلى.المترجم] يبدو صينيا أصيلاً فى صينيته. ومع ذلك يحتفظ بروح الصوفى.

وهذه هى طريقة الكولونيل "كلارك" فى صوغ انطباعاته عن الصوفيين، تلك التى أعطت الذهن الأكثر غربية فرصة لاستيعاب ماذا يكون عليه توجه المدارس، وخلق مناخًا ضروريًا للذهن الغربى:

"شعر الحب الجليل الذى كتبه "الأولياء" الصوفيون والطبيعة العملية بشكٍ كامل لتعاليمهم والحمية المرتبطة بالإحساس العميق برفعة شأن الرسالة وبلوغ الغايات الروحية والمادية والإيمان بالرسالة وبمستقبل النوع البشرى: هذه بعض الإسهامات البارزة للهيئة الرائعة: القبول الذى يحمل إلى أعضائها الإحساس الملتزم والراسخ بالانضمام إلى عضوية منتخبٍ قديم."(٥)

## تذييل رقم (١)

# التفسير الباطني للقرآن

يُعد القرآن، بالنسبة لصوفيي الفترة الكلاسيكية، الوثيقة المشفَّرة التي تحتوى التعاليم الصوفية. واللاهوتيون [=الفقهاء] يميلون إلى افتراض أن القرآن ليس قابلاً إلا للتفسير بالطريقة الدينية التقليدية، والمؤرخون يميلون إلى البحث وراءه عن كل المصادر سواء الدينية أو الأدبية، والآخرون عن أدلة على الأحداث المعاصرة التي تنعكس على صفحاته. أما بالنسبة إلى الصوفي، فالقرآن وثيقة تتمتع بمستوياتٍ كثيرة من الإرسال، لكل مستوى منها معنى يتفق مع قدرة القارئ على الاستيعاب. وهذا هو الموقف من الكتاب الذي يسَّر التفاهم بين الناس الذين كانوا، ينتمون، بالاسم، إلى خلفياتٍ مسيحية أو وثنية أو موسوية، وهذا شعور لا يستطيع الأرثوذوكسي [=الأصولي الذي يؤمن أن قراءته لديانته هي القراءة الوحيدة القويمة. المترجم] أن يستوعبه. وبالتالي فالقرآن يُعد، بمعنى من المعاني، وثيقة على جانبٍ كبير من الأهمية النفسية.

تقف السورة الـ ١١٢ في القرآن مثالاً رائعًا على هذه القدرة التركيبية للكتاب. هذه السورة تعتبر واحدة من أقصر السور:

"قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد."

بالنسبة للمسلم التقليدي الورع يُعد هذا هو الإعلان الأساسي للإيمان. اسم "الذات العلية" هو الله، ولا نظير له، وهو أزلي.

وقد رأى معلقون مسيحيون من أقدم العصور، في هذه السورة هجومًا مباشرًا على مبدأ ألوهية السيد المسيح، وتصدوا لها بعنف شرس. وهي تُعد واحدة من أكثر

السور التي يُستشهد بها من القرآن، فضلاً عن أن ملايين المسلمين يستخدمونها في أداء صلواتهم كل يوم.

إذا تأملنا سورة "التوحيد" هذه على هذا الأساس، فإنها تبدو لنا وكأنها ترسم خطًا فاصلاً بين المؤمنين و بين سواهم من بشر. وفي طوع المسلم التقي أن يستخدمها ضد المسيحي الذي يعتبره مجدفًا من زاوية التقاليد الوحدانية. وعندئذٍ يرد المسيحي بأنها تشكل إهانة لمعتقداته الرئيسية. مثل هذا الموقف، يبلغ، حيثما يتوفر مناخٌ نفسي معين، مع ذلك، حد نشوب صراعٍ بين الطرفين، على نحو ما اصطرعت جماعتان من جماعات القوة خلال العصور الوسيطة في سبيل السلطة والقوة بالأساليب التي عرفتها تلك العصور.

إذا قبلنا هذه الافتراضات، فإننا نضع أنفسنا في خضم هذا الصراع الذي يستحيل عليه الوجود، بالنسبة للصوفي، إلا بين أولئك الذين يختارون التصارع داخل نطاق هذه الحالة النفسية.

مثل هذا التفسير لمعنى سورة ١١٢ لم يكن موضع قبول بالمرة من جانب الصوفيين. و إذا ما نحَّينا جانبًا القول الصوفي بأنهم قادرون على إدراك المعنى الحقيقي للسورة، فبوسعنا أن نجد جسرًا بين التفكير العادي وبين القصد الذي قد يرمي إليه النص بالإشارة إلي رأي الصوفي العظيم "الغزالي" في الأمر:

يقول "الغزالي" إن هذه السورة مثلها في ذلك مثل سائر سور القرآن، الذي لا يجوز تقليصه بتشبيهه بأي كتابٍ آخر عن طريق الافتراض بأنه لا يملك سوى معنى بسيط منفرد من النوع المألوف للمفكر العادي. فليس للتوحيد هدفٌ منفرد بسيط، ولا مجرد معنى سطحي. فأثره يعتمد على الفهم والتجربة، تماماً مثلما يعتمد على إيقاعه الشعري.

ويشير "الغزالي" إلى السياق الذي أوحيت خلاله السورة. فلقد جاءت، ليس ردا على شخصٍ مسيحي أو أي متدين، ولكن على زمرة من العرب البدو الذين طرحوا على النبي "محمد"(صلى الله عليه وسلم) هذا السؤال: بأي شيء نستطيع أن نقارن الله؟

وكان الجواب أن الله لا يُمكن مقارنته بأى شىء. وليس هناك قياس ممكن بين "الذات العلية" الذى يجب أن يتوجه إليه الناس بالعبادة وأى شىء مألوفٍ للبشرية. فـ "الله" هو اللفظ الذى يُستخدم للدلالة على الموضوعية النهائية والتفرد، وهذا لا يتصل بأى علاقة بالتعدد أو أى شىء فى الإطار الزمنى أو أى شىء يولد بالمعنى المألوف للإنسان.

وعلى هذا المستوى، وليس حتى على المستوى التأهيلى أو الباطنى، يكون الأساس المشترك بين المسلمين و المسيحيين قد أرسى، وباستيعابنا لهذا الأمر، نستطيع أن نستوعب بصورة أسهل كثيراً كيف استطاعت الصوفية أن تعبر الفجوة بين التفسيرين الرسميين لكل من المسيحية والمحمدية وبين احتياجات الإنسان المفكر.

وهذا المعنى الإلهى المُقترن بالإيقاع الشعرى فى النص الأصلى يُمكن لنا أن نترجم معانيه، بصورة أكثر رشاقة خلال هذا النوع من البناء الجديد:

**O Messenger!**

**Say:"He,Allah,is but One!**

**Of Days neither ended nor begun,**

**Fathering not,a son of none:**

**And none is like to him not one!**

وهذه هى الروح وهذا القول بالوحدة الأساسية للرسالة الإلهية، وهى ما قد أشير إليه كـ "مبدأ سرى."

وما لم يُنقل هذا الإحساس تجاه القرآن بصورة سليمة، فإن النتائج المحتومة حول الصراع المحدود بين مسيحية الكنيسة والإسلام الشكلى تصبح بمثابة الإطار المرجعى للدارس، وقد تؤدى إلى ترجمات من النوع التالى، هذه الترجمات المجردة من أى ظلال أو تضمينات صوفية:

**"Allah is the One God,Unbegetting,Unbegotten,Unequaled."**

# تذييل رقم (٢)

## السرعة

ليست هناك سمة للصوفية أكثر جاذبية للشخص المتعجل من هذه السمة. و لقد تولَّد اهتمام ملحوظ و حماس كبير منذ أدخل الشيخ "شطار" هذا "التكنيك السريع" للارتقاء الصوفى إلى الهند.

انبثقت "السرعة" (المنهج الشطارى) بصفة تقليدية من الطريقة النقشبندية للصوفيين، تلك التى تنتشر على وجه الخصوص، فى أفغانستان وتركستان وغيرهما من أنحاء آسيا الوسطى وتركيا العثمانية. وكانت هذه المرحلة من التعاليم الصوفية قد أخذت اسمها من "بهاء الدين النقشبندى" الذى تُوفى سنة ١٣٨٩ . وترجع سلسلة "نسبه" إلى الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) ورفيقه "أبو بكر" و"سلمان الفارسى" وعائلة "السادة" والأئمة وآخرين، بمن فيهم "بايزيد البسطامى" (توفى ٨٧٥) وهو أحد الأقطاب الكبار.

وقد زار الشيخ "عبد الله الشطار" الهند فى القرن الخامس عشر، حيث تجوَّل من دير إلى آخر وأشاع المعرفة بمنهجه. واعتمدت خطته على الدنو من قطب الجماعة الصوفية ويقول: "علمنى منهجك، أشركنى فيه فإن لم تفعل فإنى أدعوك إلى مشاركتى فى منهجى".

رحل الشيخ "الشطار" عن دنيانا خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر فى الهند، و أثر خلفاؤه تأثيراً عميقًا على أباطرة عديدين من أباطرة المغول. أحد هؤلاء هو "شاه جواث" Shah Gwath ، تعرض للاضطهاد على أيدى السلطات الدينية الرسمية،

ولكنه نجح فى نهاية المطاف فى إدراج الناطق باسم هذه السلطات كتلميذ فى طريقته.
وقد كفت الطريقة الشطارية عن حيازة أى أهمية وسط الجمهور بمطلع القرن التاسع عشر من عصرنا المألوف، بعد أن أصبحت - باللهجة الصوفية - مجرد منظمة ذاتية- التوالد تتركز فى ولاية "جوجارات" بغرب الهند. والمناهج الشطارية التى سعى إليها "السالكون" أو الباحثون الهنود وغيرهم منذ ذلك الحين، ظلت تحت ظل العنصر الذى تلقى تدريبه فى هذه المناهج الشطارية التى ترجع إلى الطريقة النقشبندية، التى تُعد بمثابة المدرسة الأم.

# الشـروحـات

## الانتشار العربى فى أوروبا

تُعد التقاليد الغربية للتعليم بحجم التقاليد "السراسينية"Saracen،[=العرب- المسلمين الإسبان] دون زيادة أو نُقصان، إذا كان لنا أن نفهم هذا المصطلح: نقطة التركيز فى إسبانيا وجزيرة "صقلية" وأى مكانٍ آخر، للكثير من الدوافع التى تُشكل جانبًا كبيرًا مما يُعد نموًا فائقًا للثقافتين اليونانية واللاتينية.

"تزامنت الفترة التى قبضت فيها فرنسا على صولجان الأدب من الازدهار والارتقاء العالى لمدرسة التعليم العربى فى مدينة "مونبيلييه" الجنوبية، وهى المدرسة التى نشأت على أيدى العبرانيين[=الموسويين] المتغربين فى إسبانيا. وكانت "مونبيلييه" قد اجتذبت، نتيجة لـ[قر]بها الجغرافى القريب من إقليم "أندالوسيا"[=الأندلس] من ناحية وجزيرة صقلية وشبه الجزيرة الإيطالية من ناحية أخرى، عددًا من الطلاب من الغرب اللاتينى، وهم الطلاب الذين انتشروا، مرة أخرى فى سائر أنحاء أوروبا، بعد أن كانوا قد تشربُوا مصادر المتعربين المتوافرة فى ذلك الوقت، وبالتالى طعّموا مجمل الثقافة العصر- أوسطية بحواشى العلوم العربية. ويُعتبر، التعليم اللاحق الذى تلقاه تلامذة "مونبيلييه"، الذين فرضوا نفوذًا مسيطرًا لهم على الأدب الطبى فى القارة القديمة [=أوروبا] وفى الجزيرة البريطانية، إحدى الحقائق التاريخية البارزة. ولقد جعلت التنويعات الجديدة النشأة من روايات الغرام، التى ارتبطت بالتدفق المستمر للأعمال العربية من جنوب إسبانيا، تلك الأعمال التى تُرجمت بصفة أساسية إلى لغة لاتينية "سبهللى" [=متساهلة من ناحية القواعد النحوية والصرفية.المترجم] من كلٍ من اللغات والعلوم البحتة (بما فى ذلك الطب) بصفة خاصة عُرضة للتأثيرات العربية.

**(Dr.D.Campbell,Arabian Medicine,I,London,1926,pp.196-97)**

**صعود**

هناك أربعة "شروط" كبرى للإنسان. كل فرد من أفراد البشر خاضع لشرطٍ أو آخر من هذه الشروط. واتفاقًا مع هذه الشروط يضطر الفرد أن يرسم تقدمه وارتقاءه، فيتصرَّف بأسلوبٍ مختلف وقد يظهر على هيئة شخص مختلف، ويأخذ قراراته وفقًا للشرط الذي يكون قد بلغه ودرجة ذلك الشرط التي يكون قد وصل إليها. فليس في طوع كل شخص أن يبلغ كل مرحلة من كل "شرط"، حسبما يقرر المبدأ الصوفي. ويعتمد الاختلاف في الصياغة الصوفية على وجود شروط من هذا النوع، واكتمالها وعلاقتها بمجمل النوع البشرى. ويُفصح "شاه محمد غوث" Shah Mohammed Gwath في كتابه "أسرار الطريقة النقشبندية" Secrets of the Naqshbandi Path عن هذه "الشروط" بمصطلحاتٍ دينية على النحو التالى:

(١) البشرية(الناسوت) .

(٢) "الطريقة"، التى تساوى "الملائكة" بالمعنى الكونى.

(٣) القوة، التى تساوى ما يُسمى بـ "الجبروت" أو القدرة الحقيقية.

(٤) النوبان "اللاهوت" الذى يشير إلى حالة "الألوهية" فى مجالٍ آخر.

يهتم الصوفى الفرد بالمرور من "شرط" إلى آخر. والمعلم مسئول عن جعل هذا المرور ميسورًا خلال التدريب الذى يوفره، والمرشد مسئول عن ربط تقدم الفرد بمجمل احتياجات البشرية. وهناك تكنيكات وأنشطة بلا حصر للصوفيين تتصل فى نهاية المطاف بتطبيق هذا المفهوم:

بَرَكة: (الجذر والاشتقاقات) .

برك .

بَرَك على .

برُك: هنأ(لهجة سورية) .

برُك على .

تبارك .

تبرُك .

بَرَكة .

بِركة .

بارك .

برُاك(طحّان) .

مبارك .

برُك .

وقد استفادت الـ "كاربونارى"، التى كانت فى الأصل عبارة عن جمعية باطنية، من التوافق بين الكلمة العربية "بَرَكَة" والكلمة الطليانية baracca التى تعنى "مأوى بلا حيطان، وثكنة ومخزن ومهمة ومشروع". فلقد استخدمته كمصطلح للدلالة على "البيت الصغير" وفى يوليو/أبيب ١٩٥٧ نشر "جون هاميلتون" فى "هبرت جورنال" Hibbert Journal ورقة بحث اقترح فيها استخدام كلمة "بركة" فى اللغة الإنجليزية للدلالة على صفات معينة تحملها الناس أو الأشياء، مثل القوة التى يطلقها السيد المسيح وسائر كبار الذين يبرئون من الأمراض. و قد طالب البروفيسور "روبرت جريفز" من جانبه بنفس الأمر فى محاضرة مهمة له فى أمريكا. والكلمة مألوفة لكثيرين ممن عاشوا فى الشرق، ولكن لها معنى أوسع من استعمالها المعتاد. وقد استعملها الرئيس الفرنسى "ديجول" فى هذه العبارة: "أنا عندى بركة" كى يعنى الحصانة الشخصية التى أصبحت ضرورة نظراً للإحساس بالحاجة إلى استكمال مهمة ما أو وظيفة معينة.

## بيديـــل

هو ميـرزا "عبـد القـادر بيـديل" Mirza Abdel-Qadir Bedil الذى عـاش على عـهـد "أورنجـزيب" آخـر أباطرة المغـول الذين حكمـوا الهند (حكم فى الفتـرة من ١٦٥٨إلى ١٧٠٧)، وهو أحـد المعلمين الصوفـيين الذين يحظون بإعجـاب عميق فى الهند وآسيا الوسطى. وقـد نشرت فى سنة ١٩٦٢ لجنة العلمـاء فى أفـغـانسـتـان ديوانًا له يضم ٣١ ألف قصيدة نظمها بأصالة منقطعة النظير.

## الأسود والحكيم

حـجب الاسـتـعمـال الاصطلاحى لكلمـة "الأسـود" فى أوروبا للدلالة على شىء كريه مـعناها الخـاص والتكنيكى خـلال العـصـور الوسـيطة. والإشـارة قـد تكون إلى فكرة "الأسـود" المسـتـور فى الدلالة على شىء مـخبـوء قد يُشكل قنطرة نحـو إعادة تأسـيس مـعنى هذا المفـهوم فى علاقـتـه مـع الحكمـة المكنونة، وأيضـًا عن طريق مـد الأمـور على استقامـتها، علاقتها مـع القيادة. و"الكعبة" فى "مكة" مكسوة بالسواد، وهـو الأمر الذى يجوز تفسيره من المنظور الباطنى باعتباره لعبًا على الألفاظ نظرًا لأن الجذر فهم/فحم يعنى "أسـود" أو "حكيم". وكلمـة "سيِّد" تتصل بجـذر آخر هو "س ود" بمعنى "أسود". وكـانت راية الرسـول الكريم الأصليـة سـوداء، بما يمثِّل الحكمـة و السـيادة على وجه الإجمال. و بطبيعة الحال ليس فى طوع التـرجيم(إلى أى لغة أجنبية.المترجم) أن يحفظ لنا التـرابط بين الأفكار فى هذه العـبـارة الصـوفـيـة: "دار طريقى، طريقـة". وفـحـوى المربعـات السـوداء-البـيضـاء فى لوحـة لعبـة "الدامـا"، أن النور بمعنى الفـهم يأتى من الظلام، وهـو مـا يقـال إن الصـوفـيين تسلُّمـوه من العـصـور السـحيقـة ويرمـز إلى هذه الثنائية النور والظلام.

وعبر أساليب كثيرة تداوم الاجتماعات الصوفية شعائريا على التناوب بين النور والظلام، أو السـواد والبياض. ويتـأتى ذلك عبـر فرش قطعة من القمـاش على أرضـيـة

الاجتماع، يتبادل عليها اللونان الأسود والأبيض. كما يحدث أحيانًا أخرى عن طريق تناوب إطفاء الشموع وإضاءتها.

## المعلمون الكلاسيكيون

هناك ثلاثة "أجيال" أو ثلاث "موجات" من المعلمين خلال الفترة الكلاسيكية. وكل الصوفيين يعتبرون أنفسهم متلقين لـ "البركة" التى راكمها هؤلاء المعلمون، الذين يُعدون على ذلك أسلافهم الروحيين.

يضم الجيل الأول: "أبو بكر" و"عمر" و"على" و"بلال" و "ابن رباح"[؟] و"أبو عبد الله" و"سلمان الفارسى" وهم السبعة العظام.

ويضم الجيل الثانى: "أويس القرنى" و"حيران بن حيا" و"حسن البصرى" وهم المرشدون الأربعة [؟] (التيجان).

أما الثالث فيضم: "حبيب عجمى" و"مالك بن دينار" و"الإمام أبو حنيفة" و"داود الطائى" وذو النون المصرى" و"إبراهيم بن أدم" و"أبو اليزيد" و"سرى السقطى" و"أبو حفا" و"معروف الكرخى" و"جنيد" وهم الأحد عشر شيخًا الناقلون.

هؤلاء هم الأقطاب الذين ركزوا تعاليمهم ونقلوها بمثل تلك الطريقة التى وفرت إمكانية حدوث التطورات التى جدت على المدارس، تلك التطورات التى ظهرت فى وقتٍ لاحق كطرقٍ للدراويش.

## ملتقـى

تمامًا مثلما لاحظ دارسو الأديان المقارنة تشابهات فى السمات البرانية والمبادئ العامة لكثير من المعتقدات، ففى الباطنية أكدت الصوفية باستمرار على الهوية الأساسية لتيار النقل للمعرفة الجوانية. وفى الشرق كتب الأمير المغولى "دارا شيلوه"

كتاباً بعنوان "ملتقى البحرين"، حيث ركز على اللقاء بين الصوفية والباطنية الهندوسية القديمة. وفى الغرب تبنى "الزهريون-الصليبيون" [=الروزيكروسيون] Rosicrucians معظم تعاليم الصوفيين الإشراقيين الإسبان، بصورة حرفية، بالقول بسلسلة التعاقب غير المنقطعة، وهى سلسلة التعاقب التى أدخلوا ضمنها "هرمز". ويضم الإشراقيون الغربيون النبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) فى سلسلة ناقليهم. ولقد كتب الكونت "ميخائيل ميئير" Count Michael Maier فى سنة ١٦١٧ كتاباً بعنوان Symbola Aurea Mensae Duodecim Nationum (= **مساهمات الأمم الاثنتى عشرة فى المائدة الذهبية**)، وفيه كشف عن أن التقاليد الصوفية عن تتابع المعلمين كانت لا تزال موضع المراعاة. وبين المعلمين السيميائيين كان هناك عديدون ممن يعترف بهم الصوفيون أيضاً، بينهم غربيون درسوا المدونات "السراسينية" بما فيها من علوم وحكم. وهؤلاء هم "هرمز المصرى" و"مارى العبرى" و"ديموكريتوس اليونانى" و"موريينوس روما" و"ابن سينا العربى" و"ألبرتوس ماجنوس" الألمانى و"أرنو دى فينونيف" من فرنسا و"توماس الأكوينى" من إيطاليا و"رايموند لالى" من إسبانيا و"روجر بيكون" من إنجلترا و"ميلشيور سيبينسيس" من المجر و"أنونيموس سمارتا"(ميخائيل سينديفوجيوس) من بولندا. وبطبيعة الحال يرجع جميع السيميائيين الغربيين إلى "جابر بن حيان" الصوفى العريق.

## وعـــى

للاتصال بين الأذهان الذى تؤسسه الصوفية مظاهر عديدة. وعن طريق تمارين "التصوف" التى "تطهِّر" الفرد المتفرد، ينشأ تفاعل بين الأذهان، وهو التفاعل الذى يستخدمه الصوفيون لأغراض الإبراء من الأمراض، وخلال هذا التكنيك تحدث معظم العلاجات الناجعة غير المفهومة التى تتم على أيديهم، إلى جانب تطبيق تكنيكات أبسط.(انظر:

J.Hallaji,"Hyontherapeutic Techniques in a Central Asian Community,"Internatinal Journal of Clinical and Experimental Hypnosis,October,1962)

أما نظرية "اللاوعى الجمعى" التى قال بها "يونج"[="كارل جوستاف يونج" ٢٦يناير/طوبة ١٨٧٥-٦ يونيو/بئونة ١٩٦١نفسانى سويسرى أسس نظريات السيكولوجيا التحليلية التى جاءت فى بعض جوانبها ردا على نهج التحليل النفسى الذى وضعه العالم الكبير "سيجموند فرويد". المترجم] فلقد سبق لـ "ابن رشد" الإسبانى أن أفصح عنها(١١٢٦-١١٩٨) كما أشار إليها مراراً وتكراراً "جلال الدين الرومى" وكانت بمعناها وفحواها موضع دراسة فى التخصصات الصوفية. وقد لاحظ "الرومى" أن هذه الظاهرة ليست إلا ظاهرة عليا من ظواهر الوعى الإنسانى: "للحيوانية انقسام فى الروح أما الإنسانية فلها رُوحٌ واحدة" وهذه يُشار إليها بصفة عامة كـ "الروح العظيمة".

## موت وميلاد من جديد

القول الذى يرى أن "الإنسان يموت قبل الموت" أو أن الإنسان يجب أن يُولد مرة أخرى فى حياته الراهنة يُمكن أن نعثر عليه فى كثير من أشكال الشعائر التدشينية أو التأهيلية. ومع ذلك ففى معظم الحالات، تؤخذ الرسالة بصورة رمزية أو تحيى ذكراها خلال تمثيل صامت لا غير أو شعيرة غير ناطقة. والصوفيون فى اعتقادهم بأنهم يحافظون على المعنى الأصلى لهذه التعاليم يسمُّون الرتب الثلاثة الرئيسية للتدشين بعملية "الموت". وبهذا، يكون على المرشح أن يمر خلال تجارب خصوصية معينة(تكنيكيا تُسمَّى "ميتات"deaths) وتقوم شعيرة التدشين الفعلية بمجرد تخليد ذكرى هذا الحدث، ولا تكتفى بمسرحته كرمز. وهذه "الميتات" الثلاثة هى:

١-الموت الأبيض .

٢-الموت الأخضر .

٣- الموت الأسود .

ويتمثل ما يؤدى إلى التجارب الروحية المشار إليها كـ "ميتات" فى سلسلة من التمارين النفسانية وتمارين أخرى تتضمن ثلاثة عوامل بارزة:

١-التقشف والسيطرة على الوظائف البدنية.

٢-"الفقر"، بما يتضمن الابتعاد عن الأشياء المادية.

٣-التحرر العاطفى، خلال تمارين مثل التغلب على العقبات التى يُمكن تجنبها، و"لعب دور" فى سبيل مراقبة ردود أفعال الآخرين.

تأتى التلمذة على أيدى معلم عقب نمطٍ خاص تتوفَّر بموجبه لـ "السالك"(=الباحث) الفرص اللازمة لتمرين وعيه فى هذه المراحل الثلاثة. ولما كانت الصوفية عبارة عن استخدام التنظيم المعتاد لـ "العالم" كميدان تدريب، فإن هذه "الميتات" الثلاث تنطوى باستمرار على أعمال محددة ينهض بها فى المجتمع الإنسانى، وهو الأمر الذى يقود إلى التجارب الروحية الموسومة بـ "الميتات" الثلاث و"الميلاد من جديد" بشكلٍ متتابع أو التحول الذى ينجم عنها.

## نقـــط

لـ "النقطة" عند الصوفيين قيمة على جانبٍ من الأهمية فى نقل التعاليم. ففى جانبٍ يرتبط الأمر بالجانب الرياضى للصوفية. والكلمة العربية الموازية لـ " geometrician " أو " architect " هى "المهندس". وتتكون من هذه الحروف: م+هـ+ن+د+س، هذه الحروف التى تساوى الأرقام: (٤٠، ٥، ٥٠، ٤، ٦٠ ) على التوالى، أى بإجمالى ١٥٩ . وإذا أعدنا تقسيم هذه الأرقام: كما هو متبع، إلى عشرات ومئات وآحاد، فإننا نجد عندنا:

١٠٠= ق

٥٠= ن

٩= ط

وهذه الحروف السواكن إذا ضممناها الواحد مع الآخر فإنها تعطينا الجذر "نقط"، وهو الذى يعنى "نقطة"

بالمفهوم الصوفى. ونجد فى استعمالات شعائرية معينة، بالتالى، أن المعلم يلجأ إليها لنقل معنى الكلمة المخفية التى تُعد أصلها: "المهندس" أى "البنَّاء الأول". وهناك عدد كبير آخر من العناصر فى هذا التجميع للأرقام. ومثالاً على ذلك نجد ما يلى: الحرفان الأولان(القاف+النون) يعنيان فى العربية "التأمل العميق" وهذه إحدى العبارات الأثيرة عند الصوفيين. أما الحرف الثالث أى "الطاء" فيمثِّل فى قائمة "السحر" العربى "المعرفة الجوانية". ومن هنا ففى مواقف معينة يلجأ المتحاورون إلى حوارات خصوصية. ونجد مثالاً على ذلك عندما يخضع أحد الأفراد فى مرحلة مبكرة من العضوية إلى الاختبار حول معرفته الأساسية بالكيفية التى تعمل وفقها الكلمات المشفَّرة. وإليكم حواراً معيناً قد يسير على هذا النحو:

السائل: ماذا نعنى بكلمة "المهندس"؟

الطالب: نستطيع تمثيلها بـ "نقطة".

س: كيف تتهجاها؟

ط: كالنقطة.

س: ماذا يحدث بعد التأمل (ق+ن)

ط: المعرفة الجوانية(حرف "التاء")

س:هل لك أن تحكى لى عنها؟

ط: ليس عندى سوى الثلثين.

س:الجزء الثالث عندى "التاء"، ذاك الذى يرمز لـ "الباطن".

## عناصر الصوفية

تشير العناصر العشرة للصوفية إلى إطار المجهود الفردى الذى يفوز فى إطاره "السالك" بإمكانية أن يُصبح يقظًا أو حيا بأبعاد أكبر تقع خارج نطاق التجربة المألوفة. وقد عدد "الفارسى" هذه الأبعاد على هذا النحو:

١-فصل التوحيد .

٢-إدراك فضيلة الإنصات.

٣-الرفقة والارتباط.

٤-الاختيار السليم.

٥-التخلى عن الرغبات.

٦-الاكتساب السريع لـ "حالة" معينة.

٧-اختراق الفكر واختبار-الذات.

٨-الارتحال والحركة.

٩-التخلى عن المكتسبات.

١٠-نبذ حب الاقتناء أو الحسد.

تعتمد التمرينات والتدريبات الصوفية على هذه العناصر العشرة. ووفقًا لاحتياج التلميذ، يختار له المعلم برامج للدرس والتطبيق، وهو الأمر الذى يُعطيه فرصة ممارسة الوظائف التى تُلخِّصها هذه العناصر. وبالتالى تقوم هذه العوامل مقام الأساس لتحضير الفرد للارتقاء الذى لا يستطيع بدونها تحملها أو حتى إدراكها، ودع عنك، بلوغها.

## حافظ الشيرازى

توفى "خاجا شمس الدين حافظ (ولقبه سيِّد شمس الإيمان، النصير، ذاك الذى يحفظ القرآن عن ظهر قلب) فى سنة ١٣٨٩، وهو أحد أعظم الشعراء الإيرانيين جميعاً،

وأعماله معروفة باسم "شرح الأسرار" و"حديث غير المنظور". ويُبطن ديوانه الشعرى كثيرًا من التجارب الصوفية، فى ثنايا أشعارٍ تبدو على السطح، حسية. وتُستخدم هذه الأشعار كنصوص مدرسية، كما يستخدمها العامة فى الفأل أو في التفاؤل والتشاؤم، بفتح صفحات الديوان كيفما اتفق. وترجع عائلته إلى مدينة "أصفهان" إيران، لكنها نزحت إلى "شيراز" بجنوب غرب البلاد. وتاريخ ميلاده مكنون فى إحدى قصائده، وهى القصيدة التى نقشت على مقبرته، والقصيدة تُعطى مفتاحًا للحقيقة التى تقول إن هذا التاريخ تخفيه الشفرة الرقمية التى يستخدمها الصوفيون: إذا لم تكن تعرف متى طلبه ترابه، فلتبحث فى عبارة تراب "مصلى" Musalla . و"تراب مصلى" تعنى بالفارسية "خاكى-مصلى" التى تنحل شفرتها إلى الرقم ٧٩١، وهو الرقم الذى يوازى فى التقويم الهجرى ١٣٨٩ ولقد كان "الشيرازى" معلمًا للملوك وفى نفس الوقت محبوبًا من الناس العاديين. ولا يزال تأثيره حتى الآن هو التأثير الأول فى الأدب الفارسى.

## الحـــلاج

اسمه الكامل هو "حسين بن منصور الحلاج"، وهو يُعد أعظم شهداء الصوفيين. وعلى غرار ما فعل كثير من الأقطاب، اكتسب لقبه من مهنته: الحلج، وتشمل ندْف الصوف وتمشيط القطن، وهو الأمر الذى دفع معظم المعلقين إلى افتراض أن تلك كانت مهنته أو مهنة عائلته. ويُعتبر حجب الجماعات الصوفية واجتماعاتهم داخل تنظيمٍ حرَفى أحد الأسباب التى تقف وراء اختيار هذا اللقب. ويُعد "الغزالى" من "الغزل" و"العطار" من "العطارة" أو "الكيمياء" أمثلة أخرى على مثل ذلك اللقب. ولكن الصوفيين يختارون باستمرار أسماءهم التى تنسبهم لمهنهم، و ترتبط فى نفس الوقت ( عن طريق المعنى المزدوج) بالتزامهم الصوفى. فاسم "الحلاج" اختير نظرًا لارتباطه بمهنة معينة، وكذلك كمعنى بديل للجذر العربى "ح ل ج" الذى يعنى أن "يسير على مهل" أو أن "يبرق".

يعرف العامة "الحلاج" باسم "منصور"، إلا أن هذا هو اسم والده الذى كان فى وقتٍ من الأوقات، مجوسيا.

وقد أُعدم "الحلاج" فى سنة ٩٢٢ لقوله أشياء من هذا القبيل: "أنا الحق"، ورفضه العدول عما قال، وبذلك يكون قد نطق، فى نظر قضاته بالكفر الصريح. ويُقال إنه كان سيميائيًا، مثل كثير من الصوفيين، ويُصوره الأدب المناهض الذى وصل إلى أيدينا، كمدعٍ مراوغ. أما بالنسبة إلى الصوفيين، فبعض أعظمهم كانوا أصدقاء ورفاقًا مقربين منه، فلقد كان أحد أعظم "الأولياء" الصوفيين.

دأب "الحلاج" على عقد لقاءاتٍ فى بيته، وأصبح فعالاً وواسع التأثير خلال التعاليم التى أذاعها و"الكرامات" التى جرت على يديه. وباختصار شكّل تهديداً سياسيًا. فكان يقول فى دروسه التى يلقيها على تلاميذه أن الصوفية ليست سوى الحقيقة الجوانية لكل الديانات الصادقة، ونظرًا لتأكيده على أهمية أن يكون "السيد المسيح" معلمًا صوفيا، فلقد اتهمه المتعصبون بأنه مسيحى يخفى مسيحيته. وكانت إحدى التهم الموجهة إليه أنه كان يحتفظ بعدد من الكتب، بل كانت مزينة ومزخرفة بصور رائعة. كما رماه الخصوم بالضلال، لا محالة، لتأكيده أن الحج يصح أن يجرى إلى أى مكانٍ آخر بخلاف "مكة"، مع تقريب نذور مناسبة واتخاذ تدابير معينة.

وقد دافع "الهجويرى" عن "الحلاج" دفاع الثقات فى كتابه "كشف المحجوب"، على أساس أن كل ما يصدر عن الصوفيين، سواء قولاً أو فعلاً، لا ينبغى إخضاعه لمعايير دنيا. ويقول إن محاولة التعبير عن "الحقيقة" بمصطلحاتٍ شائعة، هو ضربٌ من ضروب المستحيل. وعلى نفس المنوال فهذه المحاولة لن تسفرعن أى معنى.

وفى يوم الثلاثاء خطا "الحلاج" نحو المطرح الذى كان سيعدم فيه، بعد أن أدانته محكمة "التفتيش" التابعة للخليفة "المقتدر". وقبل إعدام الرجل عذبوه وقطعوا أطرافه، إلاّ أنه لم يبدِ أى رهبة. وكانت هذه هى آخر الصلوات التى رفعها إلى السماء قبل أن يفقد القدرة على الكلام :

> "يا ربى! هب لى أن أحمد لك البركة التى مكنتنى أن أعرف ما لا يعرف الآخرون. فالأسرار التى حُرِّمت على الآخرين صارت، بذلك، حلالاً لى. أسألك ربى أن تغفر وأن ترحم هؤلاء الذين احتشدوا هنا كى يقتلونى، لأنك لو كنت قد كشفت لهم ما كشفته لى، فما كانوا ليقدمون على ما يعتزمون الإقدام عليه."

يرى الصوفيون فى فقدان الخيط الصوفى فى كثير من المدارس الميتافزيقية، بما أدىٰ إلى فشل هذه المدارس فى توفير تحقق حقيقى لأتباعها، أحد الأسباب التى تقف وراء المسعى، أو البحث عن المعلم، الذى سيطر على أذهان شعوبٍ كثيرة فى العصور القديمة. وقد وصف صحابة النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم) هذا المسعى بأنه ينطبق عليهم. أحدهم كان "سلمان الفارسي". ويقص كيف أن ضيقه بمجرد إقامة الشعائر "الزرادشتية" دفعه إلى الانطلاق فى اتجاه الجنوب سعيًا وراء إيمان وشعائر الحنفاء أو الأحناف. وقد ارتبط أول الأمر بمعلم مسيحى ثم آخر. وقبل أن يلفظ المعلم الأخير أنفاسه الأخيرة طلب من "سلمان" أن يواصل رحلته جنوبًا بحثًا عن شارح للحكمة الحنفية. وبعد أن أسره البدو العرب وباعوه كعبدٍ فى سوق النخاسة، وجد نفسه فى الدائرة الضيقة التى تحيط بالنبى "محمد" (صلى الله عليه وسلم) من التلاميذ فى "يثرب" أو "المدينة". ترى ماذا كانت شعائر الأحناف التى ساوى الصوفيون بينها وبين الصوفية؟

يعتقد الصوفيون أن اختيار هذه الكلمة، مثلما هو الحال مع كثير من الكلمات التى تُعد محاولات نحو نقل معنى مختلف عن المعنى النابع من جذر واحد، من الأمور التى تفسرٌ نفسها بنفسها. يرتبط الجذر الثلاثى "ح ن ف" بصفة أساسية بمفهوم "الميل على أحد الجنبين"، وهو ما يشير إلى الحركات الإيقاعية. وهناك فعل مشتق من هذا الجذر وهو "تحنَّف" أى "تصرف كما يتصرف الأحناف"، وهناك فعل آخر وهو "تحنَّف فى" أى "عمل عملاً بإتقان". وهنا نجد عندنا كلمة هى تصوير لشعائر يؤديها الصوفيون وفقًا لخطة مرسومة، و لكنها تكون أيضًا على جنب واحد على وجه الاحتمال، بطريقة غريبة وإن كانت إيقاعية. وهناك أيضًا كلمة"حنف"، وهى عبارة عن "اسم" من نفس الجذر، وتعنى الاستقامة. مثل هذا التنوع فى المعانى قد يبدو مربكًا، ما لم ندرك أن مثل هذه الأفكار مثل "عمل عملاً بإتقان" و"يميل على أحد الجنبين" يُمكن أن تتساوى داخل نطاق نسقٍ معيَّن مثل نسق الصوفيين. وهذا لا يعنى، بطبيعة الحال، القول بأن

الصوفيين هم الذين ابتكروا هذا الشكل لهذا الجذر، أو حتى أن الكلمات لا تحمل فى الاستعمال اليومى معانى أخرى صريحة. وما تجدر ملاحظته أن الصوفيين، يختارون كلمات معينة، لتوصيف "كُدية" من الأفكار التى تتفق مع عدد من الأفكار والشعائر الصوفية كى يبنوا عليها، استناداً، إلى تمحيص مكثَّف، صورة كلامية، بمعنى صورة مرسومة بالكلمات.

والأمر أشبه بأن نأخذ كلمة من اللغة الإنجليزية، من تلك الكلمات التى تتمتع بأداء عدد من المعانى، ونستخدمها لأن بين هذه المعانى نجد بعضها، إذا ما ضممناها المعنى إلى الآخر، فإنها تؤدى رسالة معينة أو طرحاً مركباً لأساسيات محددة. وهذه الخطوة تُعد أكثر تحديداً من اللجوء إلى الجناس أو القافية المجردة. فهى تمد أبعاد المعنى، على نحو ما هو عليه، خلال الكلمة ومشتقاتها.

## صوفيون خفيون

هناك عديد من الأشكال للأولياء غير المنظورين[=الأصدقاء]، الأمر الذى يتناظر مع الاحتياج الإنسانى العام لتصوير معين للنشاط الروحى أو النفسى فى المجتمع ككل، وفقاً للتعاليم الصوفية. يقول "الهجويرى"[= فى كتابه "كشف المحجوب" ترجمة "نيكلسون" ص ٢١٣] بين الصوفيين نجد أربعة آلاف شخص يتَّبعون مبدأ "التقية" أى لا يكشفون علناً عن صوفيتهم، ولا يعرف الواحد منهم الآخر بل لا يدركون مدى رقى وضعهم، ولكنهم فى سائر الأحوال مخفيون عن أنفسهم والبشر أجمعين. وقد انحدرت التقاليد إلينا بهذا المعنى وأقوال "الأولياء" تعلن الحقيقة خلالها، أى خلال هذه التقاليد، وأنا نفسى - ولله الحمد - مررت بتجربة عيانية من هذا النوع".

ويسرد "إى. إتش. وينفيلد" E.H.Whinfield (Mathnawi,London,1887,p.xxxvii et seq هذا المفهوم بصورة أكثر قرباً من الأفكار السارية حول من يكون أو ماذا يفعل مثل أولئك الناس:

"هناك مبدأ جديد بالاعتبار و يتعلق بـ "الأولياء" غير المعترف بهم. ويُقال بوجود أربعة آلاف شخص على ظهر الكرة الأرضية من الأولياء "أولياء"، إذا جاز التعبير، دون أن يعرفوا ذلك. وهؤلاء هم الذين فطروا على الطيبة، التى ترفعهم، دون عناء، إلى نقطة يجاهد كثيرون دون جدوى فى سبيل الوصول إليها، وتسعى فى إثرها الأرواح التى تتمتع بالإخلاص والرقة والبعد عن الأنانية، تلك الأرواح التى تملك حدسًا فطريا بالخير وميلاً طبيعيا نحوه، والاستقرار والارتياح لأولئك الذين يتمتعون بمباركة مجتمعهم، وعندما يرحلون عن عالمنا، فلربما يحلون كرامًا فى قلب واحد أو اثنين ممن أحبوهم فى حياتهم. وليس فى طوعنا إخضاع طيبة تلقائية من هذا النوع للقواعد أو الأشكال، فالنزوع الجوانى وليس السنن أو الشرائع البرانية، هو المنبع الذى تتدفق منه هذه الطيبة. فـ "إزاء مثل هذا ينتفى وجود أى قانون" وأولئك لهم مقاييس ينفرد بها فكرهم وتتميز بها شخصيتهم دون سواهم، وهى مقاييس مستقلة تمام الاستقلال عن مدح أو قدح أولئك البرانيين".

تولى التعاليم الصوفية مثل هؤلاء الناس مكانًا بارزًا فى مجمل نمط التطور للنوع البشرى.

## جـــامى

هو الملا نور الدين عبد الرحمن جامى. ولد فى "خراسان" بغرب إيران فى سنة ١٤١٤ و لفظ أنفاسه الأخيرة فى ١٤٩٢ وكان "جامى" قد ارتفع فى مدارج الروحانية إثر نظرة ألقاها القطب الكبير "محمد بارسا" Parsa الذى مر بمسقط رأسه عندما كان "جامى" الشاعر لا يزال صبيا، حسب الاعتقاد الذى تملكه شخصيا. وكان معلمًا فى الطريقة النقشبندية. وتعاليمه الصوفية تظهر أحيانًا وتستتر أحيانًا أخرى فى أعماله الشعرية الفائقة الروعة وسائر أعماله الأخرى. وبين هذه الأعمال نجد "سلامان وأبسال" وملحمة "يوسف وزليخة"، وهاتان حكايتان رمزيتان تقفان بين أعظم الأعمال الأدبية

الإيرانيـة فـى تاريخـه بأسـره. ويضم "منزل الربيع" أعظم المواد أهـميـة فى مـجـال التدشين/التأهيل. كما كان "جامى" رحالاً كبيراً ولاهوتيا وباحثًا فى المقدسات ونحويا وعروضيا(معلمًا لعلم أوزان الشعر) وكان كذلك منظرًا موسيقيا. وقد بلغت قدراته الذهنية حد اعتراف الدكتور "روم Rum" الكبير، فور دراسته أى "جامى" على أيدى القطب المشهور "على السمرقندى" أنه يفوقه علماً. ولقد قال مخاطباً اجتماعاً ضخماً: "لما كـان بناء هذه المدينة لا نظيـر له وصـيـتـهـا عـبـر، على أيدى هذا الشـاب، نهـر "الأكسوس"[يُعرف أيضًا باسم "أمو- داريا" وهو ينبع من هضبة "بامير" ويصب فى بحيرة "أرال" فى آسيا الوسطى. المترجم]، فلقد اختار مطرح إقامته هذا كاسم مستعار، وهو ما نستطيع تشفيره رقميا بـ ٥٤، وإذا أعدنا حل شفرته أو حشفرته فإننا نحصل على هذين الحرفين: ن+د، و هو ما يعنى فى اللغة العربية عدداً من الأفكار: الصنم، المناهض، الجارى، الرائحة المركبة، وكافة المفاهيم الشعرية الصوفية ترتبط بـ "حالة" أو "حركة" الصوفى.

## لغـــات

رفض كثير من الحكماء الصوفيين استعمال اللغة العربية، رغم إتقانهم لها، اللهم إلا عندما يريدون توظيفها فى غرضٍ محدد. وقد تشبثوا بهذه التقاليد بصورة متواترة، حتى فى الدوائر التى تعتبر معرفة العربية داخلها ضرورة للشخص الضليع. وترتب على ذلك، أن بعض أعظم الأقطاب أنفسهم أخذوا يبدون فى نظر المراقبين الأدبيين وكأن تعليمهم غير كافٍ أو ناقص، وتروج حول هذا الموضوع عشرات القصص. أما أسباب عدم استعمال اللغة العربية فتتلخَّص فيما يلى:

(١) إذا كـان الصـوفى يتـبع فى ذلك الوقت "طريق الملامـة" فلسـوف يجـد أنه سيستثير عند مستمعيه، بالضرورة، مشاعر مناوئة. وأفضل ما يستطيع المرء أن يفعله، فى حضرة أناسٍ يصل حرصهم على لغتهم عنان السماء، كالعرب، هو ألاَّ يتحدث لغتهم، ولو أنه يُعد من وجهة نظرهم عيباً خطيراً.

(٢) نظراً للفكرة الراسخة بتفوق اللغة العربية، فلقد وجد الصوفى نفسه مضطراً إلى فصل الفرد عن الزعم بأن كل الرجال العظام لابد أن يتحدثوا اللغة العربية.

(٣) ليس فى طوع الصوفى أن يرغم نفسه على تبنى نمطٍ ثقافى مدرسى صنعه آخرون، دون تقويض تعاليمه هو.

(٤) تقوم ظروف معينة لا يكون الاتصال خلالها على أساسٍ لفظى، عن طريق الوسائل المألوفة، أمراً محتوماً. وتتكفل "حالة" الصوفى بإبلاغه بما هى هذه الظروف. وفى حالة الشخص العادى، مثل هذا الترقى فى الإدراك ليس ممكناً، وبالتالى تجده يجاهد، دون ترو، فى توصيل المعلومات والأفكار، على أساس الافتراض بأن الناس عندما يلتقون فإن هويتهم اللغوية تكون مفيدة وضرورية.

لم يكن الصوفى الكبير الشيخ الخراسانى "أبوحفص الحدادى" يعرف اللغة العربية، فيما يُقال.[١] وكان يتحدث إلى مستمعيه خلال مترجمين فوريين. وعندما توجه إلى بغداد كى يزور عمالقة من أمثال "جنيد"، تحدث بلغة عربية سليمة بفصاحة لا نظير لها. وهذه قصة نموذجية. فالصوفى الذى تعلو عنده الصوفية فى الأهمية أى شىء آخر، سوف يجسِّد فى ارتقائه الذاتى تكنيكاً من هذا النوع، ويربط بينه وبين الأثر الذى يتركه على الآخرين. فليس هدفاً من أهدافه أن يرفع اسمه فى الأوساط الأكاديمية. وأولئك الذين رأوا فى الصوفية عبادة فارسية يُضمر أتباعها البغض للعرب ويسعون إلى التهوين من شأن اللغة العربية يسيئون تماماً فهم دور اللغة فى الصوفية. وتتردد تكنيكات مماثلة عند استعمال لغاتٍ أخرى غير العربية.

## لطائــف

يُعد تنشيط الأجهزة الخاصة بالإدراك(اللطائف) جزءاً من المنهجية الصوفية، وهو الأمر الذى يتناظر مع/ وغالباً ما يخلط كثيرون بينه وبين، نظام "الشكرة" Chakra فى "اليوجا". إلا أن هناك اختلافاتٍ مهمة بين الاثنين. فـ "اليوجا" ترى أن الـ"الشكرات" أو

"البادمات" Padmas مراكز مجسدة موجودة فى الجسم، ترتبط بأعصاب أو قنوات غير منظورة. و"اليوجيون" لا يعرفون، بصفة عامة، أن هذه المراكز ليست سوى نقط تركيز، مقاصد ملائمة يُشكّل تنشيطها جزءًا من فرضية نظرية صالحة للتجريب. وكل من الصوفية والمسيحية التى تنتمى للنوع الباطنى تحتفظ بنظرية مشابهة، وتضفرها مع شعائر معينة. وفى طوعنا أن نرى فى تتابع الألوان الذى يرى فيه السيميائى فى الأدب الغربى إشارة إلى التركيز على مواضع بدنية معينة إذا ما قارناه بالأدب الصوفى عن الشعائر. ونستطيع إقامة الدليل على ذلك، بسهولة، وهذا أمرٌ مدهش بحد ذاته، مع ما يبدو من أنه ما من أحدٍ استطاع الالتفات إلى الصلة بين الجانبين. وفى الصوفية نجد أن موضع "اللطائف" على هذا النحو: الفؤاد: اللون الأصفر، فى الجنب الأيسر من الجسم. "الروح": اللون الأحمر فى الجنب الأيمن من الجسم. الوعى: أو "السر": اللون الأبيض ويقع فى "الضفيرة الشمسية"[تجمع عصبى موجود وراء المعدة.المترجم]، والحدس أو "الخافى"، اللون الأسود ويقع فى الجبين. والإدراك العميق للوعى/السر(الإخفاء) اللون الأخضر: ويقع فى الصدر. وفى السيمياء الغربية ينطوى "تجلى تتابع الألوان" على أهمية كبيرة، وبين السيميائيين المسيحيين يشيع تتابع هذه الألوان: الأسود-الأبيض-الأصفر-الأحمر. وسرعان ما سنلاحظ أن هذا التتابع، بعد نقله إلا مكافئاتٍ مادية، يشكّل علامة الصليب. ومن هنا فإن التمارين السيميائية تهدف إلى تنشيط الألوان [المواضع=اللطائف] على هيئة رسم علامة الصليب باليد اليمنى على الصدر والجبين. فهذا لا يزيد عن أن يكون تكييفًا للمنهج الصوفى الذى يأخذ، فى سبيل التنشيط، هذا الترتيب: الأصفر-الأحمر-الأبيض-الأسود-الأخضر. وعود على بدء، نجد فى السيمياء أن هذا التتابع يأتى أحيانًا على هذا النحو: الأسود [الثانوى رماديا = ارتقاء جزئيا للكة الأسود أى الجبين] الأبيض (الضفيرة الشمسية، الإشارة الثانية فى رسم علامة الصليب)-الأخضر( وهذا عبارة عن بديل صوفى للجنب الأيمن للصدر)-الليمونى(الجنب الأيسر للصدر أى: القلب)-الأحمر(الجنب الأيمن للصدر). وأحيانًا يبدو، كما فى المرحلة الثانية، "الطاووس"(ألوان مرقشة أو متعددة) فى الوعى أو السر. وهذه العلامة التى تُعد على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للسيميائيين، يعرفها الصوفيون بشرطٍ خاص، ومتغير يطرأ على الذهن، عندما يكتسح الذهن فيضان تغيرٍ

الألوان. وتلك مرحلة تقع قبل استقرار الوعى، ويُمكن أن تُقارن من بعض الزوايا مع خداع الألوان الذى ينتج عن المهلوسات أو مسببات الهلوسة. ويرتدى الصوفيون ملابس(وخصوصًا العمائم) من لون يتناظر مع ارتقائهم داخل نظامهم الخاص. ويجد طلاب الأدب الذين يدرسون السيمياء، وهو يتلجلجون أمام سر، ليس معقدًا إلى ذلك الحد، لو يُفهم معناه على النحو الصحيح.

## آيات النـــور

تقرر آيات النور التى وردت فى سورة "النور"(٢٤-٣٥) أن الأمر ينطوى على قصة رمزية ويتعيّن علينا أن نفهم معناها الجوانى بصفته معنى مجازيا.

ولقد نبعت فكرة الإشراق، وخصوصًا ذلك التوازى بين "المصباح" فى الصوفية ومشتقاته، من هذه الآية. فالأمر يدور حول نقل المعنى المجازى للمصباح، وهو المعنى الذى يُشكّل جزءًا من الارتقاء الباطنى، نظرًا لأن "المصباح" لا بد أن نمر به كتجربة حية، حالما يكون وعى المرء قادرًا على إدراكه.

## وإليكم آيات «النور»

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾ .

تنطوى هذه الفقرة الباطنية على جوهر الصوفية،، وتخفى طبيعة إدراك الأبعاد الإضافية للوعى الإنسانى، وهو الإدراك التى يقع فيما وراء الذهن. وكان هذا هو موضوع كتاب الصوفى الكبير "الغزالى": "مشكاة الأنوار" الذى يُعد ضمن كلاسيكيات الصوفية.

## ميراموليِن Miramolin

نطق الإسبان والأفارقة اللقب العربى "أمير المؤمنين" فى العصور الوسيطة على هذا النحو: "ميراموليِن"، وهذا النطق عبارة عن محاولة لإنتاج أصوات العبارة العربية الأصلية. وعلى نحو خشن، فالكلمة التى أصبحتها العبارة العربية تبدو، من وجهة نظر الأذن الإسبانية، كما لو كانت تتكون من جذرين الأول هو mira بمعنى "نظر" والثانى Mo-lino أى "طاحونة". ونقل هذه الفكرة أى فكرة "الطاحونة" إلى اللغة العربية تكفَّل بشرحها لى أحد أحفاد العرب الإسبان الذين طُردوا فى تسعينيات القرن الخامس عشر، فقال إننا نجد كلمة "رحى"، فماذا تعنى الكلمة أيضًا إلى جانب معناها الظاهر هنا؟

رحى: رئيس قبيلة، قافلة من الجمال.

مراة : صومعة، قمح .

ولقد كانت الطاحونة التى هاجمها "دون كيشوت"، خلال القياس والتوافق اللغويين، طاحونة حقا، لكنها كانت أيضًا تعنى "معمعان معركة" و"رئيس قبيلة" ....، إلخ .

يستحيل أن ننقل الارتباطات أو ظلال المعانى إلى اللغة الإنجليزية، لأن الفكاهة تعتمد على تجانس الأصوات. ولما لم تعُد اللغة العربية معروفة الآن على نطاقٍ واسعٍ فى إسبانيا، فإن هذا الجزء من التبادل بين الأدبين الإسبانى والعربى يكون قد كف عن الحدوث مرة وإلى الأبد، وإن ظل متشبثًا بالبقاء بين حفنة من الناس فى مراكش[=المغرب] .

وكان "ميراموليِن" الأفريقى، الذى يمثِّل العنصر المتعصب فى الديانة المحمدية، غير مقبول(كيلا نلجأ إلى أوصافٍ أثقل) بين العرب-الإسبان أو الصوفيين .

## احتفالات غامضة

كانت الاحتفالات الغامضة تقام يوم الثانى من فبراير/أمشير والأول من مايو/بشنس والأول من أغسطس/مسرى ونوفمبر/بابة. وهذه الأوقات لا تتوافق مع الفصول

أو منازل الشمس، وذلك فى ضوء ما تمكّن المعلقون من التوصُّل إليه. وبناء عليه استنتج كثيرون أن هذه الاحتفالات تعتمد على تقويم قديم ما برع أصحابه فى تربية الحيوانات.

وحقيقة الأمر أن هذه التواريخ التى يحتفل بها أبناء قبيلة "عنيزة"(وغيرها من القبائل العربية)، هى التى كانت تبشّر بقدوم تغيرات الفصول التى كان يراعيها سكان منطقة الخليج ولا يزالون حتى الآن. هذه التواريخ تتوافق بالتحديد مع:

الربيع .

الصيف .

الخريف .

الشتاء .

تتشابه عادة "السحرة" بالطواف فى عكس عقارب الساعة، وهو ما يُعد، بصفة عامة، نقضًا شريرًا للحركة الدينية المعتادة بالدوران مع عقارب الساعة، مع الـ"طواف" حول "الكعبة" والصوفيون وسائر المسلمين هم الجماعة الدينية الوحيدة التى تنفرد بأداء شعائر عباداتهم عن طريق الدوران فى عكس حركة الشمس، وهى الحركة التى يراها البعض مشئومة.

**نقشبنـــدى**

تعد "النقشبندية" إحدى أوسع الطرق الصوفية انتشارًا. والاسم يعنى حرفيا "النقاشين"؛ قياسًا على الروابط أو الطوائف -الحرفية للصوفيين الأوائل، مثل "البنائين" أو "الماسونيين". وللطريقة فرعان أحدهما جوانى والآخر برانى. ويستعمل معظم الشعراء الفرس(رسمًا بيانيا أو نقشًا أو خريطة ... إلخ) للدلالة على العلاقة بين هؤلاء الصوفيين وبين مجمل "خطة" التقدم الإنسانى، الذى تعتقد الصوفية أنها تساهم فيه.

ولقد دأب "جلال الدين الرومى" على استعمال كلمة "نقش" قبل وقت طويل من إلقاء المؤسس المفترض للطريقة، وهو "بهاء الدين نقشبندى" لمحاضراته فى "بخارى". يقول: "أنا صانع الأشكال[=نقَّاش]، ففى كل لحظة أصوغ وثنًا"(الديوان). كما استخدم "الخيَّام" نفس الاستعارة: "دائرة العالم هذه أشبه بخاتم، وبكل تأكيد نحن "الختم"[=النقش] على "البخش"(الشنبر الذى يُحيط بالفص). ويرجع النقشبنديون شجرة أنسابهم إلى النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم)، وهو الأمر الذى يتفق عليه معظم النسابين الكلاسيكيين الأوائل. وتعتبر الطريقة نفسها بمثابة تأثير صوفى، لم يُفصح عن نفسه، إلا بصفة جزئية عبر شكله البرانى كمدرسة للدراويش يملك طابعًا تقشُّفيا، وهو الأمر الذى يساعد فى الحفاظ على الهوية الثقافية للبيئة المحيطة. ولقد استمرت هذه المدرسة على قوتها فى تركيا حتى قيام الثورة الجمهورية، وكانت قد سيطرت على البلاطين العثمانى والمغولى بين الحين والآخر. ويشير "الرومى" إلى الطابع المؤقت للمدارس الصوفية، ويتساءل عن السبب الذى أدى إلى إعادة تشكيلها وتباين مظاهرها فى ميادين عديدة، عندما يقول: **"لست من الماء ولست من النار، ولا من الريح العاصف. ولست من الصلصال المضغوط المنقوش، ولقد سخرت من كل ذلك."(الديوان)**

## هم غير معقول

يجد الفرد الذى تربى فى مناخٍ ثقافى غربى نفسه فى الغالب الأعم، فى ظرفٍ معوق عندما يُواجه بمشكلة التعلم، نظراً لأن ذهنه مشغول بشكلٍ مسبق بالسؤال حول ما إذا كان "سيسيطر أم سيخضع للسيطرة"، وهو السؤال الذى يوليه تأكيداً حادا لا يعرف التمييز . ويكون على وعيٍ فى الغالب بـ "المشكلة" فى شكلها الخام وحسب: "أسيطر أو أخضع للسيطرة" ولا تمكنه جذوره الفلسفية والأدبية من امتلاك القدرة الكاملة على إدراك أن المشكلة تتركز حول الافتراض بعدم وجود أى إمكانية أكثر تخلخلاً من: "إما أن تُكافح أو يُكافح ضدك". ولقد تنبه بعض المراقبين الغربيين إلى هذه الأزمة. فتحت عنوان "هم غير معقول" يشير المحررون لندوة(٢) أقيمت فى الآونة الأخيرة إلى هذه الخاصية الفطرية:

"...عجز المرء عن تمكين الآخرين من تحقيق رغباته، والعكس: الخوف من الوقوع تحت سيطرة الآخرين، مع ما يترتب على ذلك من فقدان الاستقلال الذاتى، الذى يُعتبر أمرًا أساسيا يعتمد عليه مفهوم المرء عن نفسه. هذه التعارضات تتضخم بصورة متناقضة فى التفكير البارانوى [استخدم اليونانيون القدماء كلمة "بارانويا" لأداء نفس المعنى المعروف شعبيا اليوم للكلمة وهو "الجنون". ويستعمل النفسانيون المعاصرون الكلمة التى تحولت إلى مصطلح محدد الدلالة بصرف النظر عن اشتقاقه الأصلى كى يدل بصفة عامة على جميع الحالات النادرة والشديدة من التوهم العالية الانتظام والمثبتة والمزمنة. المترجم ]، وهو الأمر الذى يُعد من أكثر الأعراض الذهنية شيوعًا عند الشخص الغربى."

## نشــــر

نشر=كشف ووسَّع .

نشر=الخشب، بعثر، روَّج .

نشر=أن يخضر(العود) عقب هطول المطر، وأن يمتد(أوراق النبات) .

نشر=أعاد إلى الحياة من الموت.

نشر=تفرق ليلاً فى مرعى.

نشْر=حياة، رائحة طيبة، حشيش منتعش عقب سقوط المطر.

يوم النشور=يوم البعث .

نشارة= تراب المنشار.

منشار=آلة من آلات النجار.

والاسم الشعرى لـ "ابن عربى" مشتقٌ من نفس الجذر ووقع عليه الاختيار لتوافقه مع الاستعمال الصوفى. وتضفر مهمته الصوفية، وكما سبق أن رأينا من واقع قائمة الاشتقاقات القاموسية للجذر الأصلى "نشر"، نشْر الصوفية وإحياء المعرفة وإنعاش تأثير المجدد للمطر(البركة) على الأوراق والحشائش. كما أن "نشر الخشب" يُمكن أيضًا حمله على أنه يشير إلى الجهد الذى يتحمله الصوفى فى حياته، إلى جانب إنتاج شىء جديد(النشارة) من مادة خضعت للعمل(الخشب)، وهو الأمر الذى يعكس تنوعًا فى قياس "التحويل" أو "التشكيل" مما يلجأ الصوفيون إليه فى الغالب. ولقد كان فى السيمياء تحول كيماوى، وفى الجذر "قلب" هناك معنى "التشكيل" وفى الجذر "نشر". وتدور القصة الرمزية هنا بطبيعة الحال، حول التغيُّر الإنسانى، بينما حافظ الصوفيون على مرونة المفهوم، وفى مجتمعات أخرى، أصبح أحد المظاهر المعزولة(مثل السيمياء والتحويل) ثابتة والأولى مثبتة ومكرسة بشكلٍ كامل للمفهوم المحدود الذى يستند إلى التحويل السيميائى.

## أهداف الصوفية

بدا على معظم طلاب العلم الغربيين للصوفية، وخصوصًا الأكاديميين منهم، فى ظل ارتباكهم أمام الغموض البرانى للحياة الشرقية أو انخراطهم فى "شريكات" الأدب الذى تشرَّب الرمزية التاريخية واللاهوتية، أنهم يتوقفون عند مرحلة أقدم لمقاصد التجربة الصوفية من المراحل التى كانت لتفيدهم. وفى الآونة الأخيرة (١٩٦٢) عاد رحَّال طوَّف فى شمال أفريقيا، وقضى وقتًا ما بين الصوفيين إلى بلاده، من تونس بإحساس بهدف الصوفيين، وهو الإحساس الذى قد يبدو غريبًا على الدارس التقليدى:

> **"تعيَّن على التلاميذ أن يقوموا بالحفظ عن ظهر قلب وعمل تمارين تأملية، بهدف تطوير قدراتهم فى التركيز والتفكير. أما التلاميذ الآخرون، فكانوا يداومون، فيما يبدو، على نوعٍ من التدريب، التى يشكِّل فيها كلٌ من الفكر والعمل، إلى جانب شعائر كـ "الذكر"، جزءًا لا يتجزأ.**

وبعد عدة أيام قليلة، حل محل جو الغموض والغرابة الذى استشعرته فى البداية إحساسٌ بأن هذه الشعائر على غير ما قد تبدو عليه فى نظر الغرباء من خروج على المألوف، إلاَّ أن الذين يؤدونها لا يرون فيها خوارق للطبيعة، كما قد يحلو لنا أن نستخدم هذا المصطلح معهم. وكما قال الشيخ "عارف" ذات مرة: " نحن نؤدى شيئًا نراه طبيعيا، وهو ناتج عن البحث والتمرن فى مستقبل ارتقاء النوع البشرى، فنحن ننتج إنسانًا جديدًا. ونحن نفعل ذلك دون أن نرجو من ورائه أى مغنم." هذا، إذن، هو موقفهم." O.M.Burke,"Tunisian) Caravan," Black-wood's Magazine,No.1756,Vol.291(February,1962),p.135)

## وجهة نظر

طالما كانت الصوفية مبنية على إدراك الحقيقة عن طريق الصوفيين، فإن نظرتها غير قابلة للتغيُّر، مع ما قد يبدو على الوجه السطحى من تغيُّر. ومعروف أن المناهج التعليمية تختلف باختلاف الشروط الثقافية. ولكن فى أنساقٍ أخرى، نجد أن وجهة نظر المدرسة الفلسفية هى التى تمر بالتغيُّر. وينطوى هذا على أهمية كبرى فى إقامة الدليل على الجذور القديمة لـ "الطريق الصوفى": بينما تغيَّرت المذاهب الفلسفية مع تغيُّر الظروف المحيطة، خلال تقدم التاريخ، فإن المثاليات الصوفية ظلت مدموغة بالشكل الأصلى فيما يتعلَّق بالالتزام بمفهوم محدد: شمولية دون حدود." (The Sirdar Ikbal Ali Shah,Islamic Sufism,London,1933,p.10)

ولما كان من المعتاد النظر إلى الفلسفة باعتبارها بديلاً مؤقتًا، والتماسًا للطريق نحو الحقيقة، وتغيُّرًا يتناظر مع اكتساب معلوماتٍ مجردة، فإن فئة محدودة من الناس اليوم هى التى تستطيع مجرد استيعاب القول الفصل بوجود حقيقة نهائية، نستطيع أن نقيس عليها الأشياء جميعًا، وهذه الحقيقة واقعة فى متناول الإنسان.

## عبادة ملاك الطاووس

يُعد اليزيديون العراقيون الذين يروج عنهم أنهم يعبدون الشيطان، طائفةً تعتنق عبادة سرية، حيَّرت رمزيتها التى تستند إلى الطاووس والحية السوداء، طلاب العلم لمئات السنين. ومع ذلك فلست أرى مدعاة لهذه الحيرة، طالما عرفنا أن هذه المجموعة تأسست على أيدى صوفى مشهور، واستوعبنا الكيفية التى يعمل وفقها التشبيه الشعرى الصوفى. فعلى غرار الصوفيين البنائين[=الماسونيين] أو الجوالين/المسافرين أو الفحَّامين، لم يكن "اليزيديون" فى الأصل أكثر من جماعة من الصوفيين، تتركز شعائرهم حول الاستخدام القياسى والمألوف للرمزية الصوفية.

لا تعنى عبارة "ملك الطاووس" أكثر من "ملك" وهو اللقب الذى يحمله الصوفى بصفة تقليدية، وكلمة "طاووس" التى تعنى، على سبيل التجانس التام، "الأرض اليانعة الخضرة". وعندما لوحظ أن "ملك" أو "ملاك" وردت بالمعنى الذى استعملها به "الغزالى" فى عبارته المشهورة: "الملائكة هم الملكات العليا للإنسان"، فإننا نستطيع أن نرى أن الوثن المفترض لـ "اليزيديين" ليس أكثر من رمز لكلمتى السر الصوفيتين اللتين تعنيان معًا : توسيع "أرض" العقل خلال إعمال الملكات الإنسانية العليا. وهاتان الكلمتان شائعتان فى الاستعمال الصوفى حتى الآن، خارج نطاق العبادة اليزيدية. وينقسم اليزيديون فى المراتب إلى ثلاث درجات، يُطلقون عليها ألقاب الصوفيين التدشينية/التأهيلية، مثل "بير" أى "الأكبر" ، و"الفقير" ومعناه واضح، و"بابا" أى "الرئيس".

وتقول "ليدى دروور" Lady Drower، التى درست شعب الطاووس فى العراق عن كثب، عن مؤسس الجماعة، الشيخ "عدى بن مسافر"، والاسم الأخير عبارة عن لقب صوفى معروف: "ليس هناك مما يُعرف عنه أى شىء يشى بأن الرجل لم يكن إلاَّ حسن الإسلام، وصوفيا فى نفس الوقت، والمذاهب السرية للصوفية ظلت بصفة مستمرة عُرضة للاتهام بالحلولية pantheism وبأن الطوائف الصوفية إنما تُحيى معتقدات قديمة." (Peacock Angel,London,1941,p.152)

وعلاوة على شعار الطاووس، يستخدم "اليزيديون" صورة حية يسودونها بالسناج[=الهباب]. وينطوى هذا التسويد على المعنى الرمزى الكامن فى كلمة "فحم". أما الحية نفسها، فبعيداً عن رمزيتها للشر أو حكمة التجديد الذى يحمله سلخها اجلدها كل فترة من الزمن، كما يحلو للبعض أن يعتقد، فمختارة لنفس الأسباب التى اختير من أجلها الطاووس. وكلمة "الحية" فى اللغة العربية مشتقة من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة "الحياة". وبناء عليه يكون معنى "الحية السوداء" هو "حكمة الحياة".

وكما هو الحال مع التنظيمات الصوفية الأخرى، نجد أن التنظيم اليزيدى قد ارتحل بعيداً فيما وراء سياقه الثقافى، حتى أصبح فى بعض الأماكن مجرد "مايم" أو "تمثيل صامت". وتقول إحدى الروايات إن أحد الفروع المزدهرة للعبادة، وقد انبثق فى حقيقة الأمر لتبجيل "الطاووس الملائكى"، قد نشأ فى العاصمة البريطانية "لندن" فى سنة ١٩٦٢ (A.Daraul,Secret Societies,London,1962)

ولعل تردى الرمزية على هذا النحو قد انعكس أيضاً فى كثير من الروابط الغربية التى نشأت فى الغرب. فهدف التطور الحقيقى أصبح تابعاً للشكل، وهو الشكل الذى يُستخدم، بدوره، فى إنتاج عاطفة عامة، تحل محل التجربة الجوانية.

## قلب

معنى كلمة "قلب" فى اللغة العربية ليس مقصوراً على شكل القلب [مضخة ماصة-كابسة. المترجم] ، الذى يُعد أحد أشكال الكلمة. ففى الصوفية نجد لـ "قلب" المعانى التالية التى تعتبر جميعها اشتقاقات قاموسية مباشرة من هذا الجذر الثلاثى:

قلَب: وضع شيئاً بالعكس. وهذه إشارة إلى القول الصوفى المأثور: "الدنيا مقلوبة رأساً على عقب."

قلب: استخرج النخاع والأدق الجمار من النخلة. والنخلة تُعد، كما سبقت الإشارة فى مطرح آخر، رمزاً صوفيا لـ "البركة" والمربع السحرى ١٥، الذى يحتوى

مواداً صوفية، بعضها رياضي وبعضها الآخر رسوم بيانية وتخطيطية. ويُستخدم "النخاع" بمعنى الجوهر والجزء الحيوى.

قلب: احمر(تحول لونه إلى الاحمرار) فى إشارة إلى البلح الذى تطرحه النخلة، وهو الأمر الذى يعتبر رمزاً للعملية الصوفية، التى ارتبطت فى وقتٍ لاحق بالفكرة السيميائية عن "الإكسير الأحمر" أو حجر الفلاسفة.

أقلب: حمّص على جانبٍ واحد. والفعل يستعمل للخبز، ولكنه يُستعمل أيضاً بمعنى صوفى خاص، للدلالة على جزءٍ من عملية الارتقاء الكامنة فى التحويل، التى تناظر تحويل شىء ما(العجين) إلى ما يبدو أنه شىء آخر(الخبز).

تقلّب: يكون قلقاً. يستعمل الفعل للنائم الذى يتقلّب فى فراشه. كما يرد فى الاستعمال الصوفى كمصطلحٍ فنى[=تقنى] لوصف الارتباك الذى يستشعره الشخص العادى، وهو الشخص الذى يُعد نائماً فى التقاليد التى يستخدمها الصوفيون.

قلب: العكس، الجانب المغلوط. وهذا يرتبط أيضاً بـ "الصوغ" و"القالب الأصلى" جهاز التشكيل.

قلْب: فؤاد، ذهن، روح، فكر حميم، نخاع، جمّار، أحسن الأجزاء فى كل. كما تستعمل أيضاً فى العبارة التى تقول: "القلب المقدس"، وهى العبارة التى تعنى ذلك الجزء من البشرية الذى يشترك فى الجوهر المقدس.

وبالحساب الصوفى نجد أن الحروف الثلاثة "القاف+اللام+الباء" تساوى ١٣٢، وهو الرقم الذى يكافئ اسم "محمد"(م+ح+م+م+د) أى كلمة "محمد" أو جوهر النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم). والثلثان + واحد=مائة(حرف القاف) الذى يُشكل مجموع الألوهية، أى الـ ٩٩ وهى الأسماء الحسنى.

## قطــب

يُعد "القطب" الرئيس غير المنظور والمشهور لكل الصوفيين. والكلمة تعنى حرفيا القطب المغناطيسى والمحور و"نجم الشمال"[الشعرى اليمانية.المترجم] و"الرئيس". وإذا

حولنا حروف الكلمة إلى أرقام فإن مجموعها يصل إلى ١١١، أى الواحد مكرراً ثلاث مرات، أى التأكيد الثلاثى على الحقيقة، ألا وهى التوحيد. وإذا شطرناها إلى ١٠٠، ١٠، ١ ثم استبدلناها، فإننا نجد عندنا هذه الحروف "القاف" و"الياء" و"الألف". والكلمة التى نحصل عليها من هذه الحروف تعنى "أن يكون فارغاً"، وهو البيت الخالى أو المفرّغ أو المطهّر الذى ستنزل فيه "البركة"(الوعى الانسانى).

## رايموند لالى

أدين لـ "مستر روبرت برنج-ميل" من جامعة "أوكسفورد" Mr.Robert Pring-Mill of Oxford فيما يتعلّق بالفقرة النصوصية التى ترجع إلى كتاب "لالى" المعنون -Blanquer na التى يقرر فيها أنه تبنى المنهج الذى يقوم على الولاء الدينى من "الصوفيين"، الذين يُطلق عليهم صفة المتدينين بين العرب-الإسبان(Communication dated June,26,1962,quoting the El Nosotros Classics edtion of Lully's L.de Evast e Blanquerna,Vol.3.p.10 et seq.)

## التذكـــر

كلمة ذكر" التى ينطقها غير العرب[والمصريين. المترجم] على هذا النحو: "زكر" (بالزاى وليس بالذال) تشير إلى تمارين معينة يقوم بها منذ البداية جماعة الدراويش. والكلمة تعني بصفة أساسية "التذكر" والمعنى يتسع كى يضم "إحياء الذكرى" و"الابتهال". كما يُحدد "التذكر" الآن كمصطلح أساسى للأنشطة الدينية للدراويش. وتتمثّل المرحلة الأولى فى تنكر النفس، وبعد ذلك تنتقل الوظيفة إلى وظيفة الاتساق مع الوعى الأكبر. وهنا يتعيّن على التلميذ أن يتنكر أو يتعرّف على نفسه بأساليب متنوعة، طارحًا هذا التمرين فى هذا الشكل بصورة مبكرة للغاية، أو أنه يُصبح "قضية غير مرغوب فيها." وقد استتسخ هذا التكنيك بعض الذين قلّدوا الصوفية، عُقب رؤيتهم

لاجتماعات الصوفيين، ولكن الحكيم "سنائى" Sanai يحذر من الإفراط فى التذكر، ويشير إلى مقبوليته فى المرحلة الأولى وحسب:

"التذكر لا يوجد إلا خلال الصراع، والتذكر أو التكرار لا يُمكن العثور عليه فى محفل التجريب." ("جنينة الحق المسوَّرة").

## الزهرة، الزهريون-الصليبيون، المسبحة

نقل المسيحيون المسبحة عن العرب-الإسبان. وبهذه الخطوة، يكونون قد ترجموا كلمة "الوِردى" (حرفيا المرتِّل) بكلمة أخرى، تتشابه معها فى الصوت الأصلى، وهى الكلمة التى تعنى "وردة/زهرة" التى اشتقت منها كلمة (roser/rosary) . وهذا المصطلح "وِرد" هو مصطلح فنى خاص بتمارين مخصوصة يقوم بها الصوفيون أو الدراويش. ولا تُعد الترجمة الكاثوليكية إلى اللغة اللاتينية إساءة تترجيم بقدر ما هى تبن[=تبنى] للمنهج الشعرى(أو شبه التبشيرى) فى استخدام كلمة مشابهة فى سبيل تخليق صورة كلمية. ومن هنا فكلمة "ورد" [=تمرين دراويشى] استخدمه الصوفيون استخداماً شعريا كـ "ورد"(بفتح الواو). ونفس الأمر أو التطور حدث مع مصطلح "الزهريون-الصليبيون"(Rosicrcrucian)، وهوَ ما يُعد ترجمة مباشرة للجذر "ورد" بالإضافة إلى كلمة"cross"، التى تعنى "صليب" باللغة العربية. والعبارة فى معناها الأصلى تعنى "ورد"+"صلب" انتزع النخاع. ومن هنا فليس إلا من باب الصدف أن "ص ل ب"(التى تعنى أيضًا "صليب") ترد فى عبارة (Rosicrucian) . وانتهازًا لهذا التصادف أو التوافق أو التجاور الشعرى، فالصوفيون يقولون: "نحن نملك نخاع الصليب، بينما لا يملك المسيحيون سوى الصليب"، وغير ذلك من أقوال مأثورة. وليس فى طوع الترجمة أن تحافظ على معانى تلك الأقوال. وهناك طريقة درويشية كاملة، وهى طريقة "عبد القادر الجيلانى"، تتحلق حول فكرة "الوردة" بهذا المعنى التأهيلى، ويلقَّب مؤسسها بـ "وردة بغداد". وتجاهل هذه الخلفية مسئول عن كثير من التكهنات التى لا تُرجى من

ورائها أى فائدة، بشأن مثل هذه الهويات كـ "الزهريين-الصليبيين" الذين لم يفعلوا شيئًا أكثر من أن رددوا فى ثنايا ادعاءاتهم امتلاكهم للتعاليم القديمة التى يضمها الارتقاء الموازى الذى يُسمى "السيمياء"، وهو ما أعلن أيضًا عنه الراهب "بيكون" الذى يُقال إنه ينتمى إلى جماعة "الزهريون-الصليبيون"، كما أنه سيميائىٌ وداعيةٌ للإشراق والاستنارة. ويُعد رجوع جذور كل هذه الجمعيات إلى الصوفية بمثابة الإجابة على السؤال عن الطريقة التى كان ينتمى إليها "بيكون"، وما هو مبدؤها السرى فى حقيقة الأمر. وكثير من الرموز الزهرية-الصليبية الأخرى صوفية. ولقد استخدم "مارتن لوثر" رمز "الزهرة" والصليب والحلقة(وهذه كلمة صوفية بحتة) فى شعاراته. ولابد أن يكون أحد الصوفيين المتأهلين قد زوده بها.

## اللغة المقدسة

اللغة العربية الكلاسيكية هى اللهجة التى كانت تتحدثها قبيلة قريش، التى توارث أبناؤها سدانة معبد "الكعبة"، وهى القبيلة التى كان النبى "محمد"(صلى الله عليه وسلم) ينتمى إليها. وقبل وقتٍ طويل من تحول لهجة قريش هذه إلى لسانٍ مقدس، نتيجة لحملها القرآن، كانت بمثابة لغة شريحة كهنوتية فى "مكة" التى ضمت معبداً يرجع تاريخه الدينى الأسطورى إلى "آدم" و"حواء". وتكشف اللغة العربية عن أنها اللغة الأدق والأقدم بين اللغات السامية، عن سمات تركيبية. فهى مبنية على مبادئ رياضية: وهذه ظاهرة لا توازيها فيها أى لغة أخرى. كما يكشف التحليل الصوفى لمجاميع المفاهيم الأساسية أنها تعتمد على أفكار تدشينية أو دينية على وجه الخصوص وعلاوة على ذلك سيكولوجية، تتحلق بشكلٍ جماعى حول ساقٍ أو جذرٍ لغوى بأسلوبٍ يبدو صارماً ومنطقيا ليس عرضيا. وتُعد اللغة العربية اللغة الأقرب، بين ما نعرف من لغات، إلى اللغة السامية الأم، نظراً لأنها من الناحية الفيلولوجية أقدم بآلاف السنين، من العبرية على سبيل المثال. ولهذا السبب نجد أن النحو العبرى مبنى على تحليل للغة

العربيـة، وذلك بعد دراسـة المعـانى العـبرية الأصليـة، التى تعـرضت للتحـريف عبر الاستعمال الأدبى الطويل، وأعادها إلى أصلها الصحيح العلماء العبرانيون.

## القديس أوغسطين

درج مـعظم المدافـعين عن الديانة المسـيحـية على تقـديم هذه الديانة، وخـصـوصـًا مذهبهم الخـاص منهـا، بصـفتـه مـركزى-الزمن، مشيرًا إلى الوراء إلى حقيقة تاريخية معينة: التحـول الإنسـانى للمسيح. أما الروايات الأخرى للقصـة المسيحية فلقد دُمغت بأنهـا هرطقـات. ولقد قـال القـديس "أوغسطين"، الذى وُصم بأنه ملوث بفلسفـات غيـر مسيحية(=غير تقليدية): "ما يُسمى بالديانة المسيحية موجودة بين القدماء، بل موجودة منذ بدء البشرية." (Epistolae Lib.I,vii,p.3) وجاء انحراف الديانة المسيحية عن باقى الديانة الإنسانية، بطبيعة الحال، نتاجًا لاختيار متعمد: اتخاذ قرار باعتبار الأحداث التى مرت بحياة المسيح وموته بصفتها أحداثًا فريدة لا نظير لها، ولا تُشكِّل جزءًا فى صيرورة متصلة. ومن الواضح أنه يتعيَّن علينا أن نتذكَّر أن الروايات المسيحية الأكثر توفرًا، بصفة عامة، للتلميذ المتوسط هى تلك الروايات التى سادت، لأنها الأكثر نجاحًا فى جذب الأنظار، وليست بالضرورة الأكثر دقة من الناحية التاريخية أو سواها.

## السـاقى

هو حامل الكأس الذى تتوجه إليه معظم أشعار الصوفيين، ويرى فيه نقاد الأدب، بشكل عام، شخصية خيالية. ومع ذلك ففى الممارسات الصوفية، نجد أن القصائد التى توجه إلى ساقٍ[=ساقى] أو يظهر فيها ساقٍ قد تشير به إلى فرد يلعب دورًا تصويريا فى التدابير الجارية على قدمٍ وساق، لأن هذه القصيدة أو تلك قد لا تقف بمفردها تحت ظل كل الظروف. وعندما يقصد الشاعر من ورائها أن تحقق وظيفة معينة فإن ساقيًا فعليًا قد يكون من الأفضل أن يكون حاضرًا.

هناك إشارات قليلة، خارج نطاق النشاط الصوفى، إلى وجود الساقى. فـ "سراج الدين على" يشير إلى اجتماع صوفى من هذا النوع، عندما يورد حواراً بين أحد السقاة وقطب صوفى:(لاى-خور).

فى مدينة "غزنة" الأفغانية عاش "مجنون" يُدعى "لاى-خور" و دأب على التفوه بأفظع العبارات، وهو الأسلوب الصوفى فى لفت الأنظار إلى شىء ما فى سبيل شرح فكرة ما. وقبيل أواسط القرن الثانى عشر، كان الشاعر "سنائى" فى طريقه إلى بلاط السلطان "إبراهيم"، الذى كان عهده وبالاً على الهندوس، كى يقدم إليه قصيدة من قصائد المديح عشية قيامه بحملة جديدة فى الهند الكافرة.

وكان أن طرق أذنىْ "سنائى" صوت غناءٍ قادمٍ من الجنينة. ولما أنصت إلى الغناء سمع ذلك المجنون يطلب من الساقى أن يُحضر إليه الخمر: لشرب نخب العمى الذى أصاب السلطان "إبراهيم". فما كان من الساقى إلا أن اعترض على هذا النخب. فهل "إبراهيم" لم يكن حاكماً عظيماً؟ ورد "المجنون": لكنه أعمى كى يترك هذه المدينة الرائعة فى سبيل الانخراط فى مهمة لا جدوى من ورائها، خصوصاً وأن الحاجة إليه هنا ماسة."

وكان النخب الثانى نخب "سنائى" الذى اختلس السمع نفسه بمناسبة عماه. وعودٌ على بدء قال الساقى، لابد فى الأمر خطأٌ ما، فـ "سنائى" شاعر رائع، وعلى جانبٍ عالٍ من الثقافة والحكمة، ومع ذلك لا يدرى سبباً وراء خلقه. وعندما توزن أعماله فلن يكون عنده سوى مدائحه للسلاطين والملوك. وهذا ما قدمه من أعمال طيبة خلال حياته هذه."

تُعد هذه الرواية التى تروج حول تحوُّل "سنائى" إلى الصوفية، بطبيعة الحال، سرداً لحوارٍ يحمل طابعاً صوفيا، وقد قُدِّم بصيغة تلتزم بالشكليات. ولما كانت كلمات الساقى لا ترد مطلقًا فى أى شكلٍ مكتوب للقصائد، فليس عندنا شكل حوارى مسجَّل يخلِّد مثل هذه اللقاءات والأولى المواجهات. وفيما يتعلق بالأديب العادى، لا وجود لها فى الأصل.

## الاتصالات بين العرب-الإسبان وبين الغربيين

كان التبادل بين الحكام الغربيين والعرب-الإسبان (المهرطقين فى نظر المسيحيين) من مختلف المشارب، وثيقًا بصورة استثنائية خلال فترة الحرب الاسمية بأكملها بين طرفى الصراع. وقد حارب "شارلمان" بطل الديار المسيحية، وخاض غمار الحرب ذات مرة حليفا لأحد الحكام المسلمين. ولقد بعث "عبد الرحمن" الثانى حاكم إسبانيا(٨٢١-٨٥٢) سفيراً هو "يحيى الغزالى" إلى بلاط ملك نورماندى. ويُقال أن "ريتشارد قلب الأسد" ملك الإنجليز ارتأى ضرورة أن تتزوج شقيقته من أخى "صلاح الدين الأيوبى". وكانت هذه الأخت نفسها أرملة ملك جزيرة "صقلية" التى كان حكامها يستخدمون عبارات صوفية فى أعمال علم الرنوك[فن تصميم شعارات النسب.المترجم] كما أرسل شقيق "ريتشارد قلب الأسد" واسمه "چون"(صدر فى حقه قرار بالحرمان فى سنة ١٢٠٩) من إنجلترا إلى قائد المؤمنين الإسبانى-المراكشى، عارضًا الدخول فى الديانة المحمدية. وقد تزوَّج "ريتشارد نفسه فى ١١٩١ "برينجاريا أف نافار"Berengaria of Navarre، التى كان شقيقها "سانشو المحارب" حليفًا وثيقًا للعرب-الإسبان. وكان "چون" فى سنة ١٢١١ يستعد لمد يد العون العسكرى لـ "الألبيجينيين" Albigensians [ أعضاء نحلة مسيحية شاعت فى أوروبا الغربية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر. وقد دُمغت فى وقتٍ لاحق بأنها مهرطقة. المترجم] الذين كانوا متشبعين، دون جدال، بالثقافة الصوفية. كما تزوَّجت "إيزابيلا أف كاستيل" Isabella of Castile من "إدموند أف يورك" Edmund of Yorke، وكانت سليلة "محمد" الثانى حاكم "إشبيلية". وقد شمل التأثير الذى سطع من إسبانيا فى ذلك الوقت رقصة "موريس" Morris Dancing . وكان "چون أف جونت" John of Gaunt الذى استقدم، فيما هو مرجح، راعيًا لـ "تشوسر" الذى استخدم مواداً صوفية فى أشعاره. وكانت زوجة "تشوسر" واسمها "فيليبا" Philippa الزوجة الثالثة على وجه الاحتمال لـ "جونت" الذى تزوجها فى سنة ١٣٩٦ ، وكان حكام "أراجون" Aragon منحدرين رأسًا من سلالة ملوك "غرناطة" المسلمين. ويُقال إن هناك اليوم خمسين ألف نفس إنجليزى منحدرين من نسل

بنى أمـيـة، عن طريق "بدرو القـاسى" ..Pedro the Cruel ويشـيـع أن "تومـاس آ بيكيت" (Thomas à Becket (1119-1170الذى شـغل منصب أسـقف "كانتربيرى" Canterburry الذى ارتبطت حياته و وفاته بتكنهات راجت حول التزامه الروحي، وهو الأمر الذى أسفر عن نشوء نظريات كثيرة فى هذا الشأن، ويتردد أن أمه كانت عربية-إسبانية. (Hitti,op.cit.,p.652,note 7) و"شمس الدوحة" هو الاسم العربى لأميرة إنجليزية أو إسكتلندية، تزوجت من حاكم مراكشى يسمَّى "أبو الحسن"(١٣٣٠-١٣٨٠) وقد دفنا فى مقبرتين تقعان الآن فى أطلال "شيللا hilla قرب مدينة "الرباط". وقد أعطى الإمبراطور اليونانى "جون كانتاكيوزينوس" John Cantacuzenus ابنته كزوجة للحاكم التركى "أورخان" Orkhan فى سنة ١٣٤٦ ، و"أورخان" هذا هو الذى أسس "الإنكشارية"، وهى عبارة عن تنظيم عسكرى يدين بالولاء لمعلم صوفى هو "حاجى بكتاش" .Hajji Bektash ومن وجهة النظر الإسلامية لا توجد هناك أى إمكانية للسماح للنساء المسلمات بالزواج من غير المسلمين، وأن مثل تلك الزيجات تمت أو دار الحديث بشأنها بالتوافق مع التقاليد الشرقية بقيام تفاهم أولى بين مسلمى العصر وبين أولئك المسيحيين بالاسم، الذين ينتمون إلى تلك العائلات التى قام معهم تقارب أو تحالف على ذلك النحو الوثيق. إلاّ أن الحذر الذى كان قائمًا وقت ذاك والحملة الدعائية الدينية اللاحقة طمستا كل إقرار علنى بهذا الذى حدث.

## الرجال (=النفوس) السبعة

يتطلَّب الارتقاء الصوفى من "السالك"[=الساعى/الباحث] أن يمر بسبع مراحل من التحضير، قبل أن تستعد فرديته لأداء وظيفتها الكاملة. هذه المراحل التى تُسمى أحيانًا "النفوس" عبارة عن درجات فى تحول الوعى، والمصطلح الفنى لذلك هو "نفس" ومختصر القول أن مراحل الارتقاء، كل منها تمكِّن من دخول مزيد من الغنى على الذات تحت قيادة معلم حسن التدريب، هى التالية:

١-النفس الأمارة .

٢- النفس اللوامة .

٣-النفس الملهَمة .

٤-النفس المطمئنة .

٥- النفس الراضية .

٦-النفس المرضية .

٧-النفس الصافية والكاملة.

ويُفترض أن "النفس" تمر بعمليات يُطلق عليها "الموت والميلاد من جديد". والعملية الأولى، تعرف بـ "الموت الأبيض". تقف كعلامة على تدشين التلميذ، عندما يبدأ فى إعادة بناء "النفس" الوجدانية والتلقائية، حتى توفِّر بدورها أداة للتقدم نحو تنشيط الوعى، "النفس" الثانية. وتشير صفات من هذا القبيل: "صافية" و"مرضية" وإلخ إلى الأثر الذى يمتد إلى الفرد وكذلك إلى الجماعة والمجتمع بصفة عامة، وهذه وظائف لا ينقصها الوضوح، بحال من الأحوال، فى كل مرحلة.

وتشمل الظواهر المهمة للمراحل التى يلاحظها المرء خلال التمارين الصوفية ما يلى:

١- يعتقد المرء من باب التحكم فى الذات، أنه يملك شخصية متماسكة، ويأخذ فى التعلُّم، أنه، مثل كل الأفراد غير الناضجين، يملك شخصية متطورة ومتعددة الأبعاد.

٢- يسطع فجر الوعى الذاتى، الذى تظهر فيه الأفكار التلقائية، كما هى عليه.

٣- بدء التكامل الذهنى الصادق، عندما يصبح الذهن قادراً على العمل على مستوى أعلى من عاداته السابقة التى لا جدوى منها.

٤-الوصول إلى الاتزان الصافى و توازن الشخصية الفردية.

٥- قوة التحقق، أماد جديدة للتجربة، ليست قابلة للتوصيف بعيداً عن القياس التقريبي.

٦- نشاطٌ ووظيفة جديدان، يشملان أبعاداً إضافية للشخصية الفردية.

٧-استكمال مهمة إعادة البناء، وإمكانية تعليم الآخرين، والقدرة على فهم الأمور فهماً موضوعيا.

## سيمورغ

"السيمورغ"(الطيور الثلاثين) عبارة عن كلمة مشفَّرة تعني ارتقاء الذُهن خلال "الصين"، وكلمة "الصين" توازي هنا، في كل من اللغتين الفارسية والعربية، المفهوم الخفي للتأمل والنهج الصوفي. ولقد ألبس "العطار" العظيم هذا المفهوم في ثوب قصة رمزية(٣):

"ذات مرة، أطل "السيمورغ" من الظلام الحالك، برأسه في الصين. وكان أن وقعت إحدى ريشاته إلى الأرض ، فما كان من المصورين إلا أن صوَّروها ولا تزال صورتها معروضة في المعرض الصيني حتى اليوم. ولعل هذا هو السبب في إرسال هذا القول المأثور:"اطلبوا الحكمة ولو في الصين". ولو لم تظهر هذه الريشة المسحورة في الصين لما كان هناك ما يدعو إلى شيوع تكهناتٍ حول وجود أشياء خفيَّة هناك. ولكن هذه الإشارة الواهنة إلى حقيقته تقف علامة على ارتفاع شأنه. فكل الأرواح تحمل صورة للخطوط العريضة لتلك الريشة. أما مسألة وصفها فليس لها لا بداية ولا نهاية. والآن اختاروا يا "ناس الدرب" هذا الطريق، وانطلقوا في رحلتكم."

وهذه ليست سوى طريقة مستترة للقول: " يملك الذهن الإنساني إمكانية فريدة. وهذه الإمكانية قد تُنشَّط، عندما تنشأ حاجة ماسة إلى ذلك، في هذا الوقت أو ذاك، خلال نوعٍ معين من التركيز العميق، ثم يجرى تحفيزها. وبدون ذلك لا نجد أي إمكانية

للارتقاء. وكل منا يملك هذه الإمكانية للارتقاء، فى حالة جنينية. فهى تتصل بالأبدية. تعال، انطلق على "الطريق".

## الروح والجوهر

تقول الصوفية إن ما يُشار إليه بصفة عامة فى المصطلحات الدينية كـ "روح"، ليس سوى جوهر يحمل صفات وخصائص مادية محددة كـ "جسم لطيف". وهذا الجوهر، كما يشيع التصور، لا يُعد خالداً أو أبدياً. مع أن وجوده بدأ قبل منح الإنسان جسده أى قبل خلقه (الحجويرى، "كشف المحجوب"). وبعد الموت الجسدى أو البدنى تستمر فى الوجود الروح الجوهرية بأحد أشكال عشرة، يتناظر كل منها مع التكوين الذى بلغته خلال حياتها العادية على سطح الأرض. وبهذا المعنى هناك عشر مراحل: الأولى هى "الإخلاص" أما العاشرة فهى تلك التى يبلغها الصوفى الذى يكون قد تحوَّل على مستوى طبيعته عن طريق الارتقاء الدنيوى. ففى طوع "الروح" أن تظهر للعيان أحياناً.

## المعلم الصوفى

داخل كل إنسان "كنز"، وليس فى طوعنا أن نعثر عليه إلا عن طريق البحث عنه. فالكنز كان موجوداً، كما كان عليه، داخل البيت (أى نمط–تفكير ثابت أو مثبَّت) وقد صار لزاماً علينا أن نهدمه أى البيت حتى نعثر على الكنز. ويُعلمنا "الرومى" فى بيت "فيل فى الظلام"، لو كان هناك نور فى البيت، فإن التعددية كانت لتُعد، فى حقيقة الأمر، واحدية أو وحدانية. فالإنسان لا يرى إلا أجزاء من الأشياء لأن ذهنه مثبَّت على نموذج مصمم بحيث يرى الأشياء بالقطاعى.

وتتلخَّص وظيفة المعلم فى تأسيس هذه الحقيقة عند التلميذ. وقد اتخذ من هذه الوظيفة موضوعاً لإحدى قصائده:[٤]

سهدم بيتك، ولسوف تتمكن بالكنز الذى يُخبئه
أن تبنى آلاف البيوت.
فالكنز مخبوء تحته، ولا حيلة لنا فى ذلك،
ولا تتردد فى تسويته بالأرض، ولا تتأخر!
....
تلك الجائزة، هى أجور الذين سيهدمون بيتك.
....
"الإنسان لا يحصل على شىء لم يعمل فى سبيل الوصول إليه.
وعندئذٍ سوف تعض أصبع الندم، وأنت تقول: يا للأسف!
ذلك القمر كان مختفيًا وراء سحابة.
لم أصنع لصالحى ما طلبوا منى أن أصنعه.
وهكذا ضاع البيت وكذلك الكنز
وأصبحت ويداى فارغتان [=صفر اليدين]

## طريقـــة

ينتمى الصوفى الرحّال إلى طريقة أو أخرى، وللكلمة معنى أوسع من مجرد طريق أو درب:

طريقة: مسيرة ، قاعدة حياتية، خط، نزعة، و رئيس قبيلة، كما تعنى طريقة للدراويش. و أقرب الكلمات فى اللغة الإنجليزية إلى هذا المعنى هى: Way فنستطيع أن نقول: طريقة عمل شىء ما أو الطريق الذى أسير فيه أو طريق الفرد بالمعنى الباطنى: (I am the Way)

أما مشتقات الجذر الثلاثى "طرق" فتضم عناصر ترتبط بالصوفية والتقاليد الباطنية:

طرْق= طرق الباب .

تطرُّق لـ: تطرَّق إلى الموضوع الفلانى.

أطرق: يسكت مع إغماضة جفن

طرُّق لـ: فتح الطريق أمام فلان.

طرق: يأتى شخصًا ما خلال الليل.

طرقات: دروب .

طريقة: شجرة نخل باسقة.

وتشرح لنا مدونات الدراويش استعمالات هذه الكلمة على النحو التالى:

"الطريقة هى الدرب وكذلك قيادة الجماعة التى يستقر داخلها النقل. وهى قاعدة للحياة، وخيط رفيع داخل نسيج الحياة المعتادة، وأحيانًا تُصان وتُحفظ خلال الـ "نوتة" الموسيقية، ويعبرون عنها على المستوى المرئى بالنخلة. وتقوم الطريقة نفسها بفتح "الدرب"، وهى تتصل بالتأمل والتفكير الصامت مثلما يجلس المرء عقب الصلاة خلال صمت الظلام الحالك. فهى الهدف والمنهج كلاهما .(كتاب الرموز Nishan- Nama) للروابط الصوفية الذى كتبه "أمير الدين الشاذلى"، "المتيَّم".

## الطاروت

دخلت "أوراق الطاروت" التى اشتقت منها أوراق اللعب الأوروبية، إلى الغرب فى سنة ١٣٧٩ ويُنسب إلى "فيليشيانو بوزى" Feliciano Busi وهو وقائعى أو كاتب وقائع أنه قال: "فى سنة ١٣٧٩ جاءت إلى مدينة "فيتربو" Viterbo لعبة الأوراق(الكوتشينة) التى خرجت من "سراسينيا" Sararcinia (أى إسبانيا العربية–الإسلامية)، وكانوا

يسمونها "النايب" باللغة العربية، والمادة التى نسخت منها أوراق الطاروت" لا تزال موجودة حتى الآن. وهى "نايب" أو "بديل"، تشكل قصة رمزية من تعاليم قطبٍ صوفى حول تأثيرات كونية معينة على البشرية. وهذه الأوراق مقسمة إلى أربع طرق(جمع طريقة)، وهى الكلمة التى اشتقت منها، دون شك، كلمة "طاروت". والكلمة الإسبانية naipe التى تعنى "ورقة لعب" card مشتقة دون شك من الكلمة العربية "نايب". و"الطاروت" المعروفة الآن فى الغرب تأثرت بعملية "كابالية" Cabalistic وتهويدية، هدفت إلى جعلها تتماشى مع بعض المبادئ التى لا يتضمنها الأصل. وقد جرت محاولات للربط بين هذه الأوراق وبين تلك التى يجرى استخدامها فى "فارس" أو الصين، لكنها لم تنجح، و ذلك لأن عنصر الشفرة الأساسية التى تنطوى عليها معانى أسماء النقوش الأربعة فى أوراق اللعب، كل أربع ورقات من شكلٍ واحد، لا تزال جزءاً من الملكية الفكرية للصوفيين. على أن "الكوتشينة"، بشكلها المعروف لنا الآن ليست صحيحة تماماً والأولى ناقصة الصحة، وذلك بسبب تبديل معانى بعض النقوش فى مجموعة أوراق اللعب أى "الكوتشينة". ونجم الخطأ عن إساءة تترجيم بعض الكلمات من اللغة العربية، كنتيجة للنقل الحرفى من نسقٍ ثقافى لنسقٍ ثقافى آخر. وقد يكون هناك عاملٌ آخر يُمكن أن يكون قد لعب دوراً هنا هو استبدال صورة أو نقشٍ بصورة أو نقشٍ آخر. وهذا موضوع لا أرانى بحاجة إلى التوقف عنده أكثر مما فعلت. ولقد لقى العفاف تصويراً غير صحيح وتفسيراً من نفس النوع، وعلى هذا النحو كان حظ ورقة "الكوتشينة" الخامسة عشرة، أما معنى الورقة السادسة عشرة فيعد حالة كلاسيكية من حالات سوء الفهم لمعنى إحدى الكلمات، والورقة العشرون يجرى التأكيد بشكلٍ خاطئ على معناها. ومع ذلك فالصوفيون لا يزالون يستعملون كثيراً من هذه المعانى التى تُعد من الناحية الصرفية صفاتٍ أو نعوتاً. مع سقوط ارتباطاتها الأساسية بالنصوص الصوفية فى الغرب.

## فرسان الهيكل

تشير حقيقة مهمة، إشارة قوية، إلى أن "فرسان الهيكل" كانوا يفكرون فى ضوء النهج الصوفى، دون المعبد/الهيكل "السليمانى"[نسبة إلى "سليمان" بن "داود" عليهما

السلام. المترجم] فى "أورشليم/القدس" وتشييده. والهياكل أو المعابد وقل الكنائس التى أقاموها - مثل تلك التى أقاموها فى العاصمة البريطانية "لندن"، اتخذت نموذجها من "المعبد" الذى وجده الصليبيون والأولى الفرنجة فى المشرق وليس أى مبنى آخر قبل ذلك اللقاء بين الشرق والغرب. ولم يكن ذلك "المعبد" سوى مسجد "قبة الصخرة" المثمَّن الزوايا، وهو المسجد الذى جاء تشييده فى القرن السابع م.ع.م. بتصميم معمارى (رياضى) صوفى، وخضع للترميم في سنة ٩١٣م.ع.م. وتتفق الأسطورة الصوفية حول بناء "المعبد" أو المسجد مع الصيغة الجارية على ألسنة الماسونيين. وعلى سبيل المثال قد نلاحظ أن "سليمان" فى الأسطورة الصوفية الماسونية ليس "سليمان" بن "داود" بل "الملك" الصوفى "معروف الكرخى"(توفى ٨١٥)، وهو تلميذ "داود الطائى"(توفى ٧٨١) ومن هنا اعتبر، خلال عادة التلقيب الشائعة ليس إلا، "ابن داود"، ودرجت الإشارة إليه، بهدف التستر، باسم "سليمان"، الذى كان هو الآخر "ابن داود". وذكرى الاستشهاد التى يحييها البناءون الصوفيون ليست للرجل الذى تفترض التقاليد الماسونية قتله. فالشهيد عند البنائين الصوفيين هو "منصور الحلاج"(٨٥٨-٩٢٢م.ع.م.) الذى أعدمه خصومه - شرعاً - لكتمانه السر الصوفى، وعدم الإفصاح عنه، إلا بطريقة مدغومة لا يفهمها العوام، وبالتالى مزقوا بدنه لكفره. وأعمدة المعبد أو الهيكل ليست مادية، فنحن هنا أمام عادة من عادات العرب: إطلاق لقب "الأعمدة" على كبار القوم. ويُطلق لقب "أبو الفيض" وأحياناً أخرى "أبوالعاص" على أحد "أعمدة" الصوفية. وهو الجد الأكبر(الثالث فى التعاقب بين أقطاب المعلمين) لـ "داود"[=معروف الكرخى]، وهو ليس سوى "أبو الفيض ذو النون المصرى"، مؤسس الطريقة الملاماتية Malamati، وهى طريقة صوفية طالما أشار الكثيرون إلى التشابه بينها وبين "الماسونيين الأحرار". وقد توفى فى سنة ٨٦٠م.ع.م. وهو معروف أيضاً بـ "الملك" ومالك الأسرار المصرية.

## النسخ الصوتى

لا يملك الأوروبيون ولا الأمريكيون نسقاً موحداً أو معياريا لكتابة أو نسخ أى من اللغتين العربية أو الفارسية نسخاً صوتيا. ولقد فشلت محاولات عديدة فى كتابة أو

نسخ النطق فى اللغتين بحروف لاتينية. ولقد نتج عن تكييف الأبجدية اللاتينية لكتابة الكلمات العربية أو الفارسية أن أولئك الذين يعرفون الحروف العربية[يكتب الإيرانيون لغتهم بالحروف العربية بعد إضافة رموزٍ خاصة لتمثيل الحروف التى لا تعرفها اللغة العربية. المترجم] كانوا قادرين على كتابة الحرف العربى الموازى فور رؤيتهم للحرف اللاتينى المعدل أما أولئك الذين لا يعرفون الحروف العربية فكان عجزهم واضحًا، نظرًا لأن التعديل ما كان فى وسعه أن يفيدهم شيئًا عند النطق، ولا أهمية هناك فى معرفتهم للفروق بين الحروف طالما لم يكن فى طوعهم كتابتها أو قراءتها. وليس هناك إمكانية كبيرة لتطبيق القواعد الصوتية أو الفونيتيكية على اللغة العربية لأن بعض الأصوات لا يستطيع أحد أن يتعلمها إلا عن طريق السماع، أما نطقها فلا تتحقق صحته إلا عن طريق المران. ولكن يفى بأغراض هذا الكتاب أن نستخدم الأبجدية اللاتينية فى تقريب النطق، وهو أمر مفيد للقارئ العادى بصفته نسقًا اصطنعناه فى هذا الصدد. ويستطيع العرب والفرس والهندوستانيين الذين يكتبون لغتهم بالحروف العربية (كالأردية) أن يعرفوا أى الحروف التى ينبغى استخدامها فى كتابة هذه الكلمة أو تلك، لمعرفتهم باللغة أو على الأقل بأبجديتها. وقد حاول المستشرقون من أصول أخرى طوال سنوات وسنواتٍ أن يستبدلوا هذه المعرفة بأنواع مربكة من النسخ الصوتى، وهو الأمر الذى أدى بهم بصفة رئيسية، فى هذه الحالة، إلى الاعتماد على "التلتين"(فرض الطابع اللاتينىLatinization) بدلاً من ذاكرتهم، وهو الأمر الذى يتعارض مع أداء اللغات التى يضطرون إلى التعامل معها. ولكن أى طفل عرف طريقه إلى المدرسة فى أى بلدٍ من البلدان التى تكتب لغتها بالأبجدية العربية يعرف تهجئة كلمة "عبد الصمد". وينبغى أن يتمتع أى دارس أجنبى بنفس درجة الكفاءة فى هذا المجال. وإذا لم يستطع بلوغ هذه الدرجة صار لزامًا عليه أن يكتفى بتقريب الكلمة بالأبجدية اللاتينية العادية، أى تلك التى لم تُعدل على نحوٍ يستوعب الحروف العربية. وليس هنا طريق وسط، مع أن البعض يسعى فى هذا السبيل.

## الهوامش

# هوامش الفصل الثانى

(١) انظر "الشروحات" لغات .

(٢) "سفرنامه" لصاحبه سراج الدين عباسى ١٦٤٩ .

(٣) يبدو أن صاحب الغبطة "كانون سيل" ، وهو متخصص فى الصوفية، يعتقد أن لنفى وجود أى علاقة بالكتب صلة باللاهوت من بين الأشياء جميعًا. وهو القائل في حاشية على ذلك: "استمداد العلم من الكتب لا يجعل من المرء لاهوتيـا" (DR.Sell,Sufism,Christ.Lit.Soc.,1910.p.63) و قـد وجـد صـعـوبة عند قـراءة "الرومى" ويقول فى المرجع السابق ص ٦٩:(Ibid,p.69)" لعل التلاميذ الذين يتحلون بالصبر الجميل هم وحدهم القادرون على التوصل إلى المعانى المستترة التى يقصدها الشاعر." .

(٤) انظر الشروحات: وعى .

(٥) R.A.Nicholson,Tales of Mystic Meaning,London,1931,171

(٦) لا تصلح الكلمات فى الإشارة إلى الحقيقة الدينية، اللهم إلا إذا كان ذلك على سبيل التشبيه و حده.(حكيم سنائى. فى كتابه "جنينة الصدق المسوّرة".

(٧) تتناظر "المراحل" فى الأدب الصوفى مع "النفوس" (جمع نفس)السبع للتحوُّل انظر "الشروحات" : الرجال السبعة.

(٨) انظر "الشروحات": القديس "أوغسطين".

(٩) انظر "الشروحات": الأحناف.

(١٠) انظر "الشروحات": ملتقى

(١١) R.A.Nickolson, The Mystics of Islam, London,1914.pp.161

(١٢) E.G.Browne, A Literary History of Persia,1909,p.424.

(١٣) أى "طلاب الحق".

(١٤) "كتاب العلماء".

# هوامش الفصل الثالث

(١) وقف علماء القرن العشرين حيارى عندما عرفوا أن الدرويش "الحجويرى" كان يناقش طبيعة الزمان والمكان فى الأدب التقنى للعلوم الصوفية، قبل "ألبرت أنيشتاين" بنحو ألف سنة.("كشف المحجوب"و"الخلاصة فى كراماتهم")

(٢) يُعد "أبو حنيفة" مؤسس أحد المذاهب الإسلامية السنية الكبرى، وبالتحديد المذهب الرابع. وكان "أبوحنيفة" معلمًا صوفيا تتلمذ على يديه "داود الطائى"(توفى ٧٨١هـ) وقد نقل "داود" تعاليمه إلى تلميذه "معروف الكرخى"("سليمان الملك") مؤسس الأخوية أو الجمعية الصوفية المعروفة باسم "البنائين".

(٣) "الصوفية فى الإسلام" بروفيسور آر.إيه. نيكلسون، لندن، ١٩١٤ Prof.R.A.Nicholson,The Mystics of Islam,London,1914

(٤) Mysticism,London,1911,New York,1960

(٥) انظر "الشروحات": "حافظ" .

(٦) G.L.Bell,Poems from the Diwan of Hafiz,London,new ed.1928,81

(٧) Ibid

(٨) رافق الصوفيون الجيوش العربية التى غزت/فتحت إسبانيا فى سنة ٧١١ .

(٩) انظر "الشروحات": طاروت .

(١٠) C.G.Jung,Modern Man in Search of a Soul,London,1959,pp.250-51,and see annotation "Consciousness"

(١١) Robert Graves,The Crowning Privilege,London,1959,pp306-7

(١٢) Mountain of Illumination,XVI,verses 9951-57,MS.

# هوامش الفصل الخامس

(١) This and other extracts are from Aga Omar Ali Shah's translation(MS)

(٢) يدمر الجهل الـ "متعلمين"، كما يُدمرهم التعليم الذى لا يصلح لهم" (حضرة أحمد بن محسود الصوفى) .

# هوامش الفصل السابع

(١) انظر الشروحات، مادة "سيمورغ"

(٢) وقع الاختيار على هذا الاسم المستعار: "الرومي"، نظراً لأن مجموع حروف اسمه عن طريق استبدال الحروف بالأرقام=٢٥٦، و هو ما يُجيز لنا أن نرسمها مرة أخرى خلال الاستبدال بالحروف الثلاثة (ن و ر) أى "نور" : (؟ المترجم)

# هوامش الفصل الثامن

(١) انظر "الشروحات": جيلاني.

(٢) "ترجمان العشاق" تترجيم "آر.إيه. نيكلسون" (Interpreter of Desires,London,1911,p.7) يجب أن نأخذ آراء البروفيسور "نيكلسون" بتحفظ كبير. و مثالاً على ذلك تلك الملاحظة التى تثير الاندهاش التى تكاد ألاّ تكون مفهومة و قد أبداها عن الصوفيين: " فى مسعاهم نحو تبجيل كائنٍ كونى مجرَّد، تراهم يجعلون من الأشخاص الأفراد أهدافًا لعبادتهم بالمعنى الدقيق للكلمة"(Selections from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz,tr.Nicholson,Cambridge,1898,p.xxi)

(٣) انظر "الشروحات": نشر .

(٤) Miguel Asin Palacios,Islam and the Divine Comedy,tr.H.Suderland,New York,E.P.Dutton,1926.

(٥) اقتباس "ابن شاداكين".

# هوامش الفصل التاسع

(١) انظر "الشروحات": آية النور .

(٢) Sayed Nawab Ali's version,Some Moral and Religious Teachings of Al-Ghazali,Lahore,1960,p.109.

(٣) انظر "الشروحات": حلاج .

## هوامش الفصل العاشر

(١) انظر الشروحات: "الصوفيون الخفيون".

# هوامش الفصل الحادى عشر

(١) حدثت موجة الطرد الكبرى الأخيرة للمسلمين من إسبانيا فى سنة ١٦٠٩، عندما جرى ترحيل مليون من "المور" أو العرب المسلمين الذين تمسكوا بمعتقداتهم. وعلى عهد "فرانسيس" الأول، نشأت على الأرجح روابط طريدة للصوفيين فى الغابات، كان يعلم فيها "الأقدمون".

(٢) يمكننا أن ننظر إلى المعانى الخفية وراء الشعائر والأفكار التى رشحت من إسبانيا باعتبارها ظلت رهن "التعليق" أو "متكلسة" فى كثير من الأنساق المعاصرة، مع فقدان المعانى الأصلية. ومن الشيِّق أن نلاحظ أنه حتى فى إسبانيا اليوم نجد أن بعض هذه المعانى معروفة بين الفلاحين البسطاء بصورة أوضح مما عند المتضلعين فى العلم من غير المستعربين فى شمال أوروبا. ويذكر البروفيسور إيه.جى. براون أن هناك قلما عربيا ركيكا ظل رهن الاستعمال فى كتابة رسائل الغرام بين الفلاحين الإسبان حتى مطلع القرن العشرين.(E.G.Browne,Literary History of Persia,Cambridge University Press,1956,Vol.I,p.9)

(٣) يُقال إن عهدىْ "لويس" الثامن عشر و"شارل" الخامس كان هناك ما يزيد على ١٢ ألف ماسونى فى باريس أعضاء مستجدين أيضًا فى "الكاربونارى".

# هوامش الفصل الثانى عشر

(١) F.Hitchman,Burton,Vol.I,p.286

(٢) في العربية الدارجة نجد أن حرف "القاف" العربي ينطقه غير العرب "ج". بل نلاحظ أن هناك ميلاً متزايداً في بعض البلدان التى تستعمل الكلمات العربية إلى نطق حرف "القاف"، "جيماً"، بل إنهم لا يعرفون حرف "القاف" الحلقى.

(٣) انظر "الشروحات": قلب .

(٤) يقول "ويتينفيلد"Wistenfield، نقلاً عن "الأزرقى" فى كتابه "المعمار الإسلامى القديم"، لندن، ١٩٥٨ ص ١، إن المدماكين الآخرين هما، بطبيعة الحال، الأرض والسماء، وفقًا للرمزية الصوفية.

(٥) لمزيد من الاطلاع على تبادل خفى الدلالة، انظر التفسير : "نقط".

# هوامش الفصل الثالث عشر

(١) كانت السيمياء تدعى الفن الصوفى فى العصور الوسيطة.
(٢) ذكر "باراسيلسوس" Paracelsus(1493-1541) أن الزئبق هو النفس والكبريت هو الروح أما الملح فهو البدن .
(٣) Cf.Asin Palacios, Ibn Masarra,p.13
(٤) Dr.John Read,Prelude to Chemistry,London,1936
(٥) وضع "نورتون"(القرن الخامس عشر) المبدأ الذى يقول بأن معلمًا اصطفته السماء و حسب، هو الذى يستطيع كشف أسرار "السيمياء" شفويًا، للمبتدئين الذين وقع عليهم الاختيار، و من بين "مليون" لا نكاد نعثر على أكثر من ثلاثة و حسب مؤهلين للغوص فى بحور السيمياء." J.Read,op.cit.p.178

# هوامش الفصل الرابع عشر

(١) John A.Sunhan,Sufism,Its Saints and Shrines,Lucknow,1939,p.1

(٢) عاش فى إسبانيا الإسلامية عدد كبير من السوريين. وقد يرجع الاتصال بين السوريين والنورمانديين إلى ما يصل إلى سنة ٨٤٤م.ع.م. عندما تعرضت "إشبلية" للنهب والسلب.

(٣) بين السحرة، طغت الشعائر القبلية البدائية المشتقة من تقاليد قبيلة "عنيزة" على العنصر الصوفى. وكانت التأثيرات المتعاقبة للبدو على هذه الشعيرة هى المسئولة بالتأكيد على وجه التقريب عن ارتدادها إلى النزعة القبلية.

(٤) قارن "أسرار القديم والقدم" أى الأسرار الصوفية فى الماضى والمستقبل.

(٥) هناك خاصية أخرى للغة العربية، تتمثل فى الطابع الموحى والمتعدد المعانى لكلماتها. فالكلمات العربية تفاجئ الصوفيين بفصاحتها وبلاغتها. وكلماتها تحمل من المعانى ما يحتاج فى لغات أخرى إلى صفحات لشرحه. وبالتالى فهذه الكلمات تُعد الأصلح فى نقل المفاهيم المستترة." (Sheikh el Mushaikh Ta-sawwufal Islami٣٩ شيخ المشايخ. التصوف الإسلامى، لندن، ١٩٣٢ بقلم إى.إيه. شاه.ص Islamic Sufism,by I.A.Shah p.39

(٦) كيَّف السحرة السويديون فى "مهرا" Mohra المفهوم بصورة جيِّدة عندما أطلقوا على قائدهم اسم "السلف" .

# هوامش الفصل الخامس عشر

(١) C.J.Sharp&H.G.Macilwaine,The Morris Book,London,1907,p.15

(٢) Legacy of Islam,ed.Arnold and Guillaume,Oxford,p.372

(٣) John A.Subhan;Sufism,Its Saints and Shrines,Lucknow,1939,pp.311et seq.,
حيث استشهد على وجه الاحتمال بـ "كتاب القلاندرية" الذى نجد فيه تفصيلاً لهذه الرحلة.

(٤) Paul Nettl, The Story of Dance Music,New York,New York,1947,p.49

(٥) قيل إنه أدخل الأرقام المعروفة فى أوروبا باسم العربية فى شمال أوروبا فى ٩٩١م.ع.م. من إسبانيا تحت الحكم العربى-الإسلامى.

# هوامش الفصل السادس عشر

(١) طريقة النخلة هي عبارة مشفَّرة للصوفية.انظر "الشروحات": "طريقة".

# هوامش الفصل السابع عشر

(١) "طريقة"(=نخلة) كلمة شفرية ترمز إلى الصوفية. انظر "الشروحات".

# هوامش الفصل الثامن عشر

(١) Professor Philip Hitti,History of the Arabs,p.584.

(٢) A.J.Toynbee,A Study of History,Vol.VIII:Heroic Age.Contacts between Civilizations in Space,Oxford,1956,pp.216 etr seq.,"The Encirclement of the Islamic World by the West,Persia and Tibet." .

(٣) وردت قائمة للمراسلات فى الكتاب الحجة "Short History of the Saracens تاريخ موجز للعرب فى إسبانيا" .

# هوامش الفصل التاسع عشر

(١)اللغز هنا يشير إلى الاستخدام الصوفى للجذور الثلاثية الحروف. "الثلاثة هم واحد" تُمثِّل الحروف الثلاثة "أحد"، مع تهجئة كلمة "وحدة". وبطبيعة الحال، تلك العقيدة البائسة فى الخطيئة الموروثة".

# هوامش الفصل الواحد والعشرون

(١) "كشف المحجوب"(="The Revelation of the Veiled"

(٢) John A.Subhan,Sufism.its Saints and Shrines,Lucknow,1938

(٣) نشر "بي. براون" قبل نحو قرن من الزمن، كتابه "الدراويش أو الروحانية الشرقية" في سنة ١٨٦٧، وهو الكتاب الذي أصبح منذ ذلك الحين واحداً من المصادر القليلة عن عناصر النشاط الدراويشي المتاحة في الغرب .

# هوامش الفصل الثالث والعشرون

(١) J.B.Trend,The Legacy of Islam,Oxford,1931,p.31

(٢) P.Hitti,History of the Arabs,New York,1951,p.600

(٣) R.A.Nickolson,,Selections from the Diwan-I-Shams-I-Tabrizi,pp.xxxvi et seq.

(٤) Prof.Edward Palmer,Oriental Mysticism,p.80

(٥) Faber and Faber edition,London,1961,p.13

(٦) Jules Michelet,Satanism and Witchcraft (tr.A.R.Allinson)London,1960.pp.71 -73

(٧) R.A.Nicklolson,Rumi,Poet and Mystic,London,1956

(٨) G.Butler,The Leadership of the strange Cult of Love,Bristol,1910,p.17

(٩) P.K.Hitti,History ofv the Arabs,1951 ed.,p.562

(١٠) المرجع السابق.. "أدلارد أف باث"Adelard of Bath، الذى درس الموسيقى فى باريس، كان هو على وجه الاحتمال، الذى ترجم رسالة "الخوارزمى" الرياضية المعروفة باسم Liber Ysagogarrum Alchorism.، وبالتالى يكون أحد أوائل الذين قدموا الموسيقى العربية إلى العالم اللاتينى... ومما لا يخلو من مغزى أن نفس هذه الفترة شهدت ظهور مبدأ جديد فى الموسيقى الأوروبية المسيحية، وهو المبدأ الذى يقول إن للنغمات الموسيقية قيمة زمنية محددة ومتتابية فيما بينها... ويبدو أن المصطلح المعروف Ochetus النمط الإيقاعى، ما هو على وجه الاحتمال، إلاَّ نقل عن الكلمة الغربية "إيقاعات" (جمع إيقاع). والموسيقى الإيقاعية[موسيقى متعددة الأصوات "بوليفونية" عرفها القرن الثالث عشر م.ع.م. وكانت تعتمد على أن لكل نغمة قيمة زمنية محددة. المترجم] تعد الإسهام الأعظم على وجه الترجيح، وإن لم يكن الوحيد للعرب فى هذا الفرع من فروع المعرفة."

(١١) F.Lederer,The Secret Garden, London,1920.

(١٢) ترجمها إلى اللغة اللغة الإنجليزية فـ سى بلودين.T.C.Plowden

# هوامش الفصل الرابع والعشرون

(١) Gairdner,Introduction to Niche for Lights,p.6

(٢) The theologian ProfessorA.Guillaume,Islam,London,1954,p.152

(٣) Sufism,its Seeds and Shrines,Lucknow,1938,p.182-83

(٤) Op.cit.,p.266

(٥) Whinfield's version,Mathnawi,BK.V.Story X,London,1887.

(٦) Professsot Hjiti P.K.Hitti,History of the Arabs,London.1960,pp.573 ot seq

(٧) Gordon Leif,Medieval Thought,1958,pp.116 et seq.

(٨) هذا التعديل الذى دخل على المذهب الأساسى يحرم التطوير الغربى للنسق من شطر كبير من معناه وجدواه. وبالتالى لا يحمل الأدب العبرى و المسيحى الذى عرفه القرن الثاني عشر أكثر من معنى جزئى. وهذا يشمل جميع مظاهر "الكابالا" التى تقول بعشرة عناصر، بصفتها متميزة عن "الكابالا ذات الثمانية عناصر".

# هوامش الفصل الخامس والعشرون

(١) "انظر الشروحات: "الاهتمام غير العقلي" .

(٢) Arberry,Tales from the Mathnavi,London,1961,p.19

# هوامش الفصل السادس والعشرون

(١) تعد الـ "ڤيندانا" Vendata إحياء، مبنيًا على الكتب الهندوسية القديمة التى استمرت تفسيراتها فى الظهور على امتداد ما يزيد على ألف سنة بعد تأليفها على يدى "سانكارا" (٧٨٨--٨٢٠). وهذا النسق ("ڤيندانا" تعنى "استكمال الڤيدات") يُغطى العلة التى أدخلها "الغزالى" و "ابن عربى" و "الرومى"، سيراً من جانبهم، على نهج الصوفيين الأوائل. و ينسب كثيرون التشابه بين أعمال "كانت" و"الڤيندانا" إلى التيار الفلسفى الصوفى. انظر فى هذا الصدد:- Absolution of Sankacarya as Compared with Mawlana Jalal Uddin Rumi's School of Thought.by the Turkish scholar Rashid Guvin,in Prajna,Pt.1,1958,pp.93-100

(٢) Professor S.Piggott,Prehistoric India,London,1961,p.235

(٣) ibid.,p.252

(٤) Suzuki,An Introduction to Zen Buddhism,London,1959,p.46

(٥) Col.A.Clarke, Letters to England,Cacutta,1911,p.149.

## هوامش الشروحات

(١) Hujwiri, Revelation of the Veiled.

(٢) A.E.Biderman and H.Zimmer(editors) the Manipulation of Human behavior, New York, 1961, p.4

(٣) Parliament-of-the Birds, ch.II

(٤) Mathnawi, Bk.IV.(Whinfield's translation)

المترجم فى سطور

## بيومى قنديل

* ليسانس آداب ، قسم اللغة الإنجليزية وآدابها . جامعة القاهرة ١٩٦٤
* عضو نقابة الصحفيين
* عضو اتحاد الكتاب
* عضو جمعية القاهرة للغويين
* عضو جمعية الآثار القبطية

## أهم الأعمال المولفة :

* " ضم القمح ليلاً " مجموعة قصص قصيرة هيئة الكتاب .
* " أمونة تخاوى الجان " مجموعة قصص قصيرة دار نشر خاصة .
* " عصفور الجنة " مسرحية للأطفال المسرح القومى للأطفال .
* " شمس الشموسة " نشر خاص .
* " ديوان الطيور " ديوان شعر للأطفال ( تحت الطبع ) .
* " خميس دايم - الحسن " مجموعة قصص قصيرة للأطفال ( تحت الطبع ) .
* عصافير الصدف رواية قصيرة ( تحت الطبع ) .
* " ضل الجراد " ( تحت الطبع )
* " زعانف الرغبة " ( تحت الطبع )

* " كل شى كان " ديوان شعر نشر خاص ( الطبعة الثانية تحت الطبع ) .
* " ريحة منوف " ديوان شعر ( تحت الطبع ) .
* " الترجمة فن " دراسة نشر خاص .
* " حاضر الثقافة فى مصر " الطبعة الثالثة دار الكلمة " لوجوس " ٢٠٠٣ .

## أهم الأعمال المترجمة :

* " المايم والبانتومايم " تأليف توماس ليبهارت هيئة الكتاب سلسلة هيئة الألف كتاب الثانى ١٩٩٤ .
* " أخناتون ، ذلك الفرعون المارق " تأليف : دونالد ريدفورد ( الطبعة التانية تحت الطبع ) .
* قصة خروج بنى إسرائيل من مصر فى الميزان ست أوراق قدمها ست علماء فى الحفريات والمصريات إلى مؤتمر ( تحت الطبع ).
* مصر وكنعان وإسرائيل فى العصور القديمة تأليف : دونالد ريدفورد المجلس الأعلى الثقافة ٢٠٠٤ .

بالإضافة إلى عشرات القصص والمقالات وعروض الكتب المنشورة والمذاعة داخل مصر وخارجها .

المقدمة فى سطور

## هالة أحمد فؤاد

مدرس بقسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة . متخصصة فى دراسات التصوف الإسلامى . حصلت على درجة الماجستير فى موضوع : « الإنسان الكامل عند ابن عربى » ، ودرجة الدكتوراه فى موضوع : « عالم المثال بين الغزالى والسهروردى وابن عربى » . ولها دراسات حول أبى حيان التوحيدى ، وجلال الدين الرومى ، وإشكالية الحاكى الصوفى .

التصميم الاساسى للغلاف: أسـامـة العـبـد
الإشـراف الفنـى: حـسـن كـامـل

تم طبع هذا الكتاب من نسخة قديمة مطبوعة